مقاصد الشريعة

بأبعاد جديدة

الدكتور

عبد المجيد النجار



الطبعة الأولى
2006
الطبعة الثانية
2008

دار الغرب الإسلامي
ص. ب. 5787-113 بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

إنّ كلّ قانون يتعلّق بتنظيم حياة الإنسان الفردية والجماعية يكون في أصل وضعه وفي تفاصيل عناصره مبنيا على غاية يريدها واضعها أن تتحقّق من خلال تطبيقه في حياة من وضع لهم لينظّم حياتهم، وتلك الغاية هي المقصود من وضع القانون في جملته وفي تفاصيله. وينطبق هذا الأمر على كلّ قانون، سواء كان قانونا وضعيا أو كان شريعة دينية، وذلك بقطع النظر عن القيمة المعيارية للغاية التي من أجلها توضع القوانين وتشرّع الشرائع، وبقطع النظر أيضا عمّا إذا كانت تلك القوانين والشرائع تفضي فعلا إلى ما تدّعيه، أو أنّها مبنية على الأوهام.

والإسلام بما أنّه يتضمّن شريعة منظّمة للحياة، بل هو أوسع وأشمل شريعة تغطّي بالبيان كافّة مجالات الحياة، فقد جاءت شريعته تلك تهدف أيضا إلى تحقيق مقصد محدّد، هو الذي أراده المشرّع أن يكون هدفا ينتهي إليه وضع الإنسان في حياته الفردية والجماعية حينما يتحمّل تلك الشريعة تصديقا إيمانيا وتطبيقا عمليا. وكما يتحدّد ذلك المقصد في منتهاه بمجمل الشريعة فيما أراده لها المشرّع من هدف، فإنّه تتحدّد تفاصيله من المقاصد الجزئية التي تؤول إلى ذلك المنتهى بالتفاصيل والجزئيات التي تتضمّنها الشريعة الإسلامية متمثّلة في تلك الأحكام التي تتفرّع إليها متناولة مختلف مجالات الحياة، بحيث يفضي كلّ مقصد جزئيّ لحكم من الأحكام إلى ذلك المقصد الكلّيّ العامّ الذي وضعت الشريعة من أجله.

ولهذه المقاصد الشرعية أهمّية بالغة في الحركة الفقهية بصفة عامّة، وفي الحركة الاجتهادية بصفة خاصّة؛ ذلك لأنّ كلّ هذه الحركة فيما تهدف إليه من تقرير لأحكام الشريعة مستخرجة من النصوص أو مستحدثة بالاجتهاد ينبغي أن تكون مستهدية بالمقاصد، مبنية وفق مقتضياتها، إذ إنّما هي أحكام تُقرّر من أجل تحقيقها، فهي غايتها التي بها تتحدّد وجهتها، وعلى أساسها يتمّ بناؤها.

والشريعة الإسلامية هي شريعة تشمل بالبيان كلّ وجوه الحياة، فالأحكام الشرعية المطلوب من الفقهاء والمجتهدين أن يقرّروها ينبغي أن تكون متناولة لكلّ ما تقوم عليه حياة المسلمين من أوضاع، وما يحدث فيها من أحداث، لتكون الحياة كلّها مستهدية بالشريعة كما يقتضي ذلك الدين الإسلامي بما بُني عليه من خاصّية الشمول، وذلك ما من شأنه أن يُعلي من أهمّية المقاصد في حركة التشريع.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ أحكام الشريعة هذه التي ينبغي أن تشمل بالبيان كلّ الحياة ليس البيّن منها على سبيل القطع إلاّ القليل، وما عدا ذلك القليل فإنّ تلك الأحكام إمّا أنّها تُستخرج من نصوص الوحي على سبيل الظنّية القائمة على الموازنة بين احتمالات مختلفة، أو تُستحدث بالاجتهاد وفق ما تقتضيه المصلحة، وكلّ ذلك يقتضي أن يكون لمقاصد الشريعة الدور الكبير في الأحكام من حيث الترجيح والتوجيه والتقرير.

ولهذه الاعتبارات كلّها فقد انتبه المسلمون منذ وقت مبكّر إلى أهمّية المقاصد الشرعية في الحركة الفقهية، فأولوا اهتماما بها في التأصيل للاجتهاد، وبدأ ذلك منذ نشأ علم أصول الفقه على يد الإمام الشافعي، إذ كانت المسائل المتعلّقة بالمقاصد تدرج ضمن المسائل الأصولية، ثم جعل النظر المقاصدي يتطوّر ويتوسّع شيئا فشيئا ضمن علم الأصول، حتى بدأ في تطوّره ينزع إلى الاستقلال علما خاصّا قائما بذاته، وكانت البداية

في ذلك على يد الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات في القرن الثامن، ثم اكتملت في العصر الحديث على يد الإمام ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية.

وقد تناول الدرس لمقاصد الشريعة مختلف الجوانب المتعلّقة بها، توضيحا لمعناها، وتصنيفا لأنواعها، وترتيبا لأولوياتها، وإدراجا لجزئياتها ضمن كلّياتها، وتأصيلا لطرق إثباتها، فتجمّعت من ذلك حصيلة علمية ثريّة من شأنها أن تعين على النظر الاجتهادي، وأن تسدّد ذلك النظر لينتج الأحكام الشرعية التي تحقّق المصلحة بحسب ما تقتضيه الظروف المتغيّرة، وقد كان لها الأثر الفعلي في ذلك باديا في التراث الفقهي وفي اجتهادات المعاصرين، حتى إنّ هذا التراث ما كان ليتشكّل على ما هو عليه لو تصوّرنا افتراضا أنّ علم المقاصد لم يكن له نشوء، ولم يكن له فعل في الحركة الفقهية.

وإذ تواجه حياة المسلمين اليوم تحدّيات كبيرة، وتشهد تغيّرات متسارعة، فإنّ الحركة الاجتهادية الكفيلة بأن تواجه تلك التحدّيات وتلك التغيّرات لَتحتاج إلى مزيد من الاهتمام العلمي بمقاصد الشريعة، إذ كلّما توسّعت حركة الاجتهاد في مواجهة المتغيّرات كانت الحاجة إلى الاستهداء بالمقاصد أكبر، وكان تبعا لذلك البحث في هذه المقاصد بالدرس والتفصيل والتوسّع أوكد وأوجب، وهذا ما يفسّر التوسّع الذي تشهده الدراسات المقاصدية منذ بعض العقود كما هو مشهود في الخطط الجامعية وما تشمله من مقرّرات وأطاريح ودراسات.

وفي هذا الإطار تندرج دراستنا هذه، فإنّنا نرى وجوب الإسهام في دراسة المقاصد على من يحمل هذا الهمّ ويقدر على الإسهام فيه؛ وذلك لشدّة الحاجة إلى هذا الدرس الذي يهدف إلى إحراز مزيد من التوسّع في فقه المقاصد، ومزيد من التحرير لقضاياها، والترتيب لمسائلها، والتقريب

بينها وبين أوضاع المسلمين لتكون أكثر فاعلية فيها عن طريق الاجتهاد الفقهي في شؤونها، اجتهادا يمارسه المختصّون في النظر الفقهي، كما يمارسه عامّة المسلمين في ممارسة شؤون حياتهم اليومية فيما هو مجال لاجتهادهم، لتكون تلك الحياة مستهدية بمقاصد الشريعة.

وقد اعتمدت دراستنا هذه على التراث المأثور في علم المقاصد، وخاصّة منها مقاصد الإمام ابن عاشور وموافقات الإمام الشاطبي، ولكن عمدنا فيها إلى جدّة في الترتيب اقتضاها ما رأينا من وجوب أن يبرز في الاهتمام من مقاصد الشريعة ما لم يكن في التراث المأثور بارزا لعدم توفّر الدواعي إلى ذلك، وذلك من مثل مقصد حفظ إنسانية الإنسان، ومقصد حفظ المجتمع، ومقصد حفظ البيئة، كما اقتضاها أيضا ما رأينا من أن تُدرج المقاصد كلّها ضمن منظور متكامل من حياة الإنسان، فأدرجنا المقاصد الكلّية في أربع دوائر من دوائر وجود الإنسان، هي دائرة حياته ودائرة ذاته ودائرة مجتمعه ودائرة محيطه المادّي، وأدرجنا في كلّ دائرة من تلك الدوائر المقاصد الكلّية التي تناسبها، علما بأنّ مقاصد الشريعة على اختلافها تتفاعل مع كلّ دوائر الحياة الإنسانية، وإنّما التقسيم يشبه أن يكون اعتباريا لتسهيل الدرس.

كما عمدنا إلى التوسّع في شرح ما به يكون حفظ المقاصد الكلّية الضرورية من التصرّفات والأحكام الشرعية، وهو تفصيل للمقاصد الأدنى التي تندرج ضمن تلك المقاصد الكلّية الأعلى، وذلك لما رأينا من أنّ طلاّب العلم إذ يقفون في كتب التراث على المقاصد الكلّية فإنّهم تعوزهم التفاصيل في المقاصد التي تؤدّي إليها، فإذا هم يعلمون على سبيل المثال أنّ حفظ المال مقصد ضروري كلّي ولكنّهم لا يعرفون السبل التي بها يكون حفظ المال، والتي هي مقاصد مفضية إليه، إذ التفاصيل والشروح في ذلك ضنينة، وما وجد منها فهو غير مرتّب بما يحصل منه تصوّر أشمل وأدقّ.

وقد كان هدفنا في هذا الترتيب للمقاصد أن يكون تفاعل طلاّب العلم معها تفاعلا أكثر إيجابية، بحيث تصبح مقاصد الشريعة عند الناظر في الشأن الشرعي حاضرة في ذهنه عند النظر فيه، موجّهة لتفكيره الفقهي، ومؤسّسة لما ينتهي إليه من أحكام، وهكذا تصبح مقاصد الشريعة فاعلة في ذهن الفقيه وطالب الفقه وكلّ مسلم يبتغي أن تكون حياته جارية وفق الشرع بصفة حيّة منتجة؛ ولذلك فقد عقدنا في هذه الدراسة بابا لشرح الطرق التي يتمّ بها تفعيل المقاصد، حرصا منّا على أن يؤتي البحث في المقاصد ثمرته التي هي توفيق تصرفّات المسلم إلى أحكام الشريعة المحقّقة لمقاصدها، وذلك سواء بترشيد النظر الفقهي، وتكوين الملكة الاجتهادية التي بها تثرى الأحكام الشرعية التي نواجه بها مستجدّات الأحداث في حياتنا السريعة التغيّر، والمعرّضة للكثير من التحدّيات، أو بتوجيه المسلم العادي ليكون مستهديا في ممارسة أعماله اليومية بمقاصد الشريعة على قدر طاقته في ذلك. والله وليّ التوفيق



الباب الأوّل

مدخل

إلى مقاصد الشريعة



الفصل الأوّل

مقدّمات في مقاصد الشريعة

تمهيد

تحتلّ مقاصد الشريعة منزلة هامّة في الفكر الشرعي؛ ولذلك فقد أصبحت علما أساسيا من العلوم الفقهية، أُلّفت فيها المؤلّفات، وفُصّلت فيها الأقوال، وتوسّعت فيها الآراء، وأصبح الدارس للعلوم الفقهية، والطامح فيها إلى مراتب الفهم السديد، والنظر البعيد، بلهَ مراتب التفقّه والاجتهاد لا مناص له من أن يدرس علم المقاصد ويتفقّه فيه. وممّا يساعد على هذا الدرس أن يبدأ الدارس لهذا العلم بمقدّمات عامّة فيه، من شأنها أن تعين على ولوجه، وأن تكسبه القدرة على تحصيل كلّياته وفهم دقائقه وجزئياته.

ولعلّ من المقدّمات المساعدة على ذلك أن يتبيّن الدارس لهذا العلم المفهوم المبتغَى من مصطلح مقاصد الشريعة، فهو وإن كان مصطلحا أصبح كثير التداول إلاّ أنّه يحتاج إلى الضبط والتدقيق، وذلك لتتوارد الأذهان عند الدرس على معنى موحّد، وممّا يتأكّد معه ذلك ما داخل مفهوم هذا المصطلح منذ بعض الزمن من اضطراب جرّاء ما أُقحم فيه من

مفاهيم وهمية وأخرى ضعيفة ضعفا يقترب بها من الوهم، وذلك من قبل بعض المنتسبين إلى الإسلام من الذين يحملون نزعات علمانية، ويزعمون أنّ لهم قراءة جديدة للنصّ الديني مبنية على مفاهيم جديدة للمقاصد الدينية، فهذا ممّا يستلزم تحديد هذا المصطلح وضبطه.

ومنها العلم بأهمّية المقاصد في النظر الفقهي بصفة عامّة، وأهمّية دورها في الاجتهاد بصفة خاصّة، سواء من حيث ما يقتضيه الدين ذاته من ذلك بحسب توجيهاته المباشرة وغير المباشرة، أو من حيث ما بذله المجتهدون والنظّار المسلمون من جهد في بيانه أساسا من أسس الاجتهاد الفقهي، وما بذلوه من جهد في تحريره أصولا وقواعد حتى انتهى به إلى أن يصبح علما مستقلاّ من العلوم الفقهية.

ومنها أيضا العلم بالمسالك التي منها تُعرف مقاصد الشريعة، سواء في أصولها العامّة، أو في تفاصيلها وجزئيّاتها، فإذ لم تكن مقاصد الشريعة منصوصا عليها على وجه القطع والتفصيل فإنّ الحاجة تدعو إلى أن يعلم الدارس لعلم المقاصد كمقدّمة من مقدّمات الدرس المسالك العامّة التي تعرّف بالمقاصد، ليكون على بيّنة وهو يلج إلى تفاصيلها طرق الدخول إليها، فأبواب الدخول في البيوت مقدّمة لمعرفة محتوياتها من الغرف وما فيها؛ ولذلك فقد جعل شيخ المقاصديين في العصر الحديث الإمام ابن عاشور إحدى مقدّمات كتابه بحثا في "طرق إثبات المقاصد الشرعية" [1]. وإذا كان شيخ المقاصديين القدامى الإمام الشاطبي قد أورد هذه الطرق في خاتمة كتابه [2]، فقد أشار إلى أنّ ذلك ليس إلاّ تلخيصا لما كان مبثوثا في كتابه من بيان لهذه الطرق من بدايته.

[1] راجع: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 141.

[2] راجع: الشاطبي ـ الموافقات: 296/2.

1 ـ الشريعة ومقاصد الشريعة

لقد استقرّ في الثقافة الإسلامية مصطلح الشريعة على أنّ المقصود به هو الأوامر والنواهي الإلهية المتعلّقة بالسلوك العملي من حياة الإنسان، وذلك في مقابل العقيدة التي هي الأوامر والنواهي المتعلّقة بالإيمان تصديقا قلبيا بحقائق الغيب كما جاء بها الدين وما يتفرع عنها من الحقائق. وبناء على ذلك فإنّ مصطلح مقاصد الشريعة ظلّ يتّجه في بادئ الرأي إلى مقاصد الأحكام المتعلّقة بالسلوك، دون تلك المتعلّقة بالإيمان باعتبار أنّها عقيدة وليست شريعة، وقد درجت كثير من الدراسات المقاصدية على هذا المفهوم للمقاصد، سواء من حيث التقرير النظري، أو من حيث ضرب الأمثلة بالأحكام الشرعية العملية.

إلاّ أنّه في الحقيقة ينبغي أن يكون مصطلح مقاصد الشريعة متّجها إلى كلّ ما هو أمر إلهي أو نهي، فذلك الأمر والنهي المتعلّق بالإيمان هو أيضا تشريع إلهي، وهو أيضا وضع من أجل مقاصد يهدف إلى تحقيقها، فأمر الإنسان بأن يؤمن بالله وحده وأن يؤمن برسله، وأن يؤمن بالقدر والبعث لئن كان أمرا بالإيمان بحقيقة موضوعية ثابتة إلاّ أنّه جاء يحقّق للإنسان مصلحة في حياته الدنيا قبل حياته الأخرى، وهو ما يفيده مثل قوله تعالى: ﴿ ألا بذكرِ اللهِ تطمئنُّ القلوبُ ﴾ (الرعد/28) إشارة إلى ما يحقّقه الإيمان بالله من مقصد الاطمئنان في الحياة النفسية قبل ما يحقّقه من نعيم في الحياة الأخروية؛ ولهذا السبب فإنّه ينبغي على ما نرى أن يكون مصطلح مقاصد الشريعة شاملا لمقاصد الدين عقيدة وشريعة، وإن كانت هذه المقاصد في الأحكام الشرعية العملية أبين، والحاجة إلى العلم بها أوكد لدوران الاجتهاد عليها، وأمّا العقائد فإنّ مجال الاجتهاد فيها مجال محدود ضيّق.

وبناء على هذا المعنى الموسّع لمصطلح مقاصد الشريعة، وبناء على ما أسلفنا من أنّ كلّ تشريع بصفة عامّة إنّما يشرّع من أجل تحقيق غاية تتعلّق بحياة الإنسان الذي من أجله كان التشريع، فإنّ المقصود بمقاصد الشريعة الإسلامية يمكن أن يتحدّد بأنّه هو الغاية التي من أجلها وضعت تلك الشريعة في كلّياتها وجزئياتها متحرّية أن تجري حياة الإنسان المشرّع له على ما فيه خيره وصلاحه. وهذا المعنى لمقاصد الشريعة هو الذي ضبطه الشيخ ابن عاشور في قوله: "مقاصد التشريع العامّة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها" [1]، وهو أيضا الذي ضبطه الأستاذ علال الفاسي في قوله: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها" [2].

وإذا كان مفهوم مقاصد الشريعة في معناه العامّ هو الغاية التي من أجلها وضعت، أو الحكمة التي تضمّنتها أحكامها، فما هي هذه الغاية على وجه التحديد، وما هي هذه الحكمة التي تضمّنتها أحكامها؟ إذا كانت الشريعة الإسلامية وضعها الله تعالى ليخاطب بها الإنسان على سبيل التكليف، فإنّها ستكون إذن موضوعة لتحقيق الغاية التي من أجلها خلق الله تعالى هذا الإنسان، فالله تعالى قد خلق الإنسان لغاية، وشرّع له شريعة تهدف إلى أن يحقّق من خلال تحمّلها تلك الغاية.

وإذا كانت الغاية من خلق الإنسان هي أن يكون خليفة في الأرض خلافة قائمة على العبادة كما تحدّد ذلك في قوله تعالى: ﴿ **وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرض خليفةً** ﴾ (البقرة/30)، وفي قوله تعالى: ﴿ **وما خلقتُ الجنّ والإنسَ إلاّ ليعبدُون** ﴾ (الذاريات/56). وإذا كانت هذه الخلافة لا يمكن للإنسان تحقيقها إلاّ بأن يكون الإنسان الفرد منتظما ضمن هيئة

---

[1] ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 191.

[2] علال الفاسي ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: 7.

جماعية، أصبح إذن المقصد من الشريعة مرتبطا بتحقيق الإنسان غاية الخلافة في الأرض من خلال بعديه الفردي والجماعي.

وينتج من هذا الارتباط أن يُقال إذن إنّ المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية هو تمكين الإنسان من تحقيق ما فيه خيره ومصلحته بتحقيق غاية وجوده وهي الخلافة في الأرض، وذلك بصلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية بما يفضي إلى سعادته في الدنيا والآخرة. إنّ الشريعة الإسلامية كلّما تأمّل المتأمّل فيها من حيث مبانيها الكلّية، ومن حيث أحكامها الفرعية، وجد أنّها تقصد إلى هذا المقصد الأعلى لا تحيد عنه ولا تبتغي سواه مهما تفرّعت بها المقاصد التفصيلية الجزئية. وقد ضبط ابن عاشور المقصد الأعلى للشريعة بما هو قريب من المعنى الذي أوردناه إذ قال: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالّة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كلّيات دلائلها ومن جزئيّاتها المستقرّة أنّ المقصد العامّ من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمّة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه" [1].

قد يقال بل قد قيل: إنّ الشريعة ليس لها من مقصد، إذ هي من فعل الله تعالى، وأفعال الله متعالية على أن تكون لها علل وغايات كما هي أفعال الإنسان؛ ولذلك فإنّ أحكام الله ينبغي الوقوف فيها على الأمر والنهي، والالتزام بهما بصفة مطلقة دون البحث عمّا فيهما من مقصد أو حكمة، فالله تعالى إنّما شرع بالأمر والنهي لأنّ إرادته تعلّقت بالأمر والنهي وليس لأيّة غاية أخرى كما هو شأن الإنسان، فيكون إذن البحث في مقاصد الشريعة بحثا فيما ليس من ورائه طائل، لأنّه بحث عن شيء غير موجود. وقد ذهب إلى هذا الرأي جماعة من العلماء، وهم أولئك الذين ينفون

[1] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 209.

التعليل في أحكام الله تعالى ومن أشهرهم ابن حزم من الظاهرية، والفخر الرازي من الأشاعرة[1].

وأكثر أهل العلم في هذا الشأن يذهبون إلى إثبات المقاصد الشرعية، ويقولون بأنّ الله تعالى ما شرع شرائعه إلاّ لغاية تتعلّق بمصلحة الإنسان، وهو ما يؤخذ من نصوص القرآن الكريم بصفة جليّة، سواء فيما يتعلّق بالتشريع في عمومه كما في قوله تعالى: ﴿ **رُسُلاً مُبشّرين ومُنذرين لئلاّ يكونَ للناسِ على الله حُجّةٌ بعد الرُسلِ** ﴾ (النساء/165)، وفي قوله تعالى: ﴿ **وما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالمين** ﴾ (الأنبياء/107)، أو فيما يتعلّق بالأحكام الشرعية في تفاصيلها، كما في قوله تعالى: ﴿ **إنّ الصلاةَ تنهَى عن الفحشاء والمنكرِ** ﴾ (العنكبوت/45)، وفي قوله تعالى: ﴿ **كُتبَ عليكم الصيَامُ كما كُتبَ على الذين من قبلكُم لعلّكُم تتّقُون** ﴾ (البقرة/183)، وهكذا يتبيّن لنا "أنّ استقراء أدلّة كثيرة من القرآن والسنّة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأنّ أحكام الشريعة منُوطة بحِكم وعلل راجعة للصلاح العامّ للمجتمع والأفراد"[2].

2 ـ أهمّية العلم بمقاصد الشريعة

إنّ للعلم بالمقاصد المبتغاة من القوانين والشرائع أهمّية كبيرة لمن يهمّهم أمرها بالتشريع أو بالتطبيق؛ ذلك لأنّ العلم بالمقصد من القانون أو الحكم الشرعي يفيد أيّما إفادة في فهمه الفهم الصحيح أوّلا، ثمّ في تطبيقه التطبيق الرشيد ثانيا، بحيث يكون كلّ من الفهم والتطبيق مفضيا إلى

---

[1] راجع آراء نفاة التعليل لأحكام الشريعة في: محمد سعد اليوبي ـ مقاصد الشريعة الإسلامية: 80 وما بعدها.

[2] ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 134. وراجع في القول بإثبات علل الشريعة: الشاطبي ـ الموافقات: 3/2 وما بعدها، وابن القيّم ـ شفاء العليل: 385 وما بعدها، وقد استدلّ على ذلك بتفاصيل واسعة، وراجع أيضا: الريسوني ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 169 وما بعدها.

تحقيق الهدف المقصود الذي ابتغاه المشرّع، وحينما يكون المقصد مجهولا أو مختلطا غير محرّر فإنّ الفهم قد يفقد دليله الموجّه وكذلك التطبيق، فإذا القانون أو الحكم الشرعي يخطئ أهدافه فلا يتحقّق غرض المشرّع منه، وهو أمر كثير الوقوع عند المتشرّعين بالقوانين الوضعية وبالشرائع الدينية على حدّ سواء.

وإذا كان الأمر كذلك بصفة عامّة فإنّه يكون أهمّ وأوكد بالنسبة للشريعة الإسلامية؛ ذلك لأنّ هذه الشريعة قد وضعت مكتملة، وانقطعت عن مصدرها الذي شرعها، فانقطع بذلك إمكان تغييرها أو تعديلها أو تبديلها، ولم يبق للمتديّن بها إلاّ أن يتحرّى مقاصدها ليحسن فهمها وتطبيقها دون أن ينتظر مددا في ذلك من مشرّعها، إذ الوحي قد انقطع باكتمالها، فتحرّي تلك المقاصد بالتحقيق والضبط في كلّياتها وجزئياتها سيكون للمسلم أحد أهمّ المسالك للاجتهاد في الأحكام الشرعية فهما، وفي العمل بها سلوكا، فإذا ما غابت عنه المقاصد منها فإنّه قد يشتطّ به الفهم كما قد يشتطّ به التطبيق إلى مآل لا تتحقّق فيه تلك المقاصد التي من أجلها شرعت، في حين تكون القوانين الوضعية وكثير من الشرائع التي أصلها سماوي متوفّرة على إمكان أن يتدخّل مشرّعوها ببيان حقائقها ومسالك تطبيقها لتصحيح فهمها وترشيد العمل السلوكي بها، إذ هم على ما يرون يملكون ذلك الحقّ في البيان، بل في التعديل والتغيير والتبديل.

وتظهر أهمّية العلم بالمقاصد للمجتهد في أحكام الشريعة في كلّ من مجالي فهم الأحكام وتنزيلها على الواقع. أمّا فيما يتعلّق بالحاجة إلى المقاصد في الفهم، فإنّ تحصيل أحكام الشريعة من أدلّتها يساعد عليه كثيرا العلم بالمقاصد، وذلك من حيث تكون تلك المقاصد المعلومة مرجّحة لحكم على آخر عند النظر في النصوص الظنّية الدلالة، كما تكون حدّ مفيدة في استخراج الأحكام بطريق القياس، إذ القياس إنّما يعتمد على

معرفة العلّة كما هو معلوم، وليست العلّة إلاّ مقصدا شرعيا جزئيّا كما مرّ بيانه، فالعلم بها مقصدا يتوقّف عليه استنباط الحكم الشرعي بالقياس.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ العلم بالمقاصد قد يكون أحيانا ميزانا في تحصيل الأحكام، وذلك بقبول الآثار من السنّة أو ردّها، وهو ما صنعته عائشة أمّ المؤمنين حينما أبت قبول خبر ابن عمر بأنّ الميّت يعذّب ببكاء أهله قارئة قوله تعالى: ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ (الأنعام/164)، فردّها الخبر إنّما كان بميزان أن لا يتحمّل الإنسان إلاّ نتيجة ما يعمل مقصدا شرعيا[1].

وأمّا فيما يتعلّق بالاجتهاد في تنزيل الأحكام على الواقع، فإنّ للعلم بالمقاصد دورا كبيرا فيه؛ وذلك لأنّ أيّما حكم شرعي إنّما يراد منه عند العمل به أن يحقّق مقصده في الواقع، ولكن قد تعرض عوارض زمنية أو مكانية أو شخصية تجعل المقصد المبتغى من الحكم لا يحصل منه مقصده عند تطبيقه على حالة معيّنة من الحالات، وحينئذ فالمقصد حينما يكون معلوما، ويكون معلوما أيضا أنّه سوف لن يتحقّق في الواقع عند تنزيل الحكم الذي شرع من أجله، فإنّ المجتهد قد يحكم بعدم التنزيل، ويلجأ إلى التأجيل إلى حين تتوفّر الشروط التي تجعل المقصد متحقّقا عند تطبيق الحكم، وذلك هو صنيع عمر بن الخطّاب حينما أجّل تطبيق حدّ السرقة عام المجاعة، فقد كان يعلم المقصد من هذا الحكم، ويعلم أنّه سوف لن يتحقّق في الواقع لو نزّل حكم حدّ السرقة في ظروف المجاعة، فكان علمه ذلك مؤذنا بتأجيل التنزيل[2]. .

---

[1] راجع في ذلك: نفس المرجع: 135 وما بعدها.

[2] راجع في ذلك كتابنا ـ فقه التديّن فهما وتنزيلا: 201 وما بعدها، وكتابنا ـ في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية: 75 وما بعدها. وراجع في فائدة العلم بمقاصد الشريعة بصفة عامّة في: نعمان جغيم ـ طرق الكشف عن مقاصد الشريعة: 39 وما بعدها.

وليست أهمّية العلم بمقاصد الشريعة على نحو ما وصفنا بمقتصرة على المختصّين في العلوم الشرعية ترشيدا لأنظارهم واجتهاداتهم الفقهية كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان، بل هذا العلم بالغ الأهمّية لكلّ مسلم مهما كان اختصاصه العلمي، ومهما كان نشاطه في الحياة العملية؛ وذلك لأنّ كلّ مختصّ في علم من العلوم، وكلّ مباشر لعمل من الأعمال ينبغي أن تكون آراؤه في اختصاصه وتطبيقاته في أعماله جارية وفق أحكام الشريعة، محقّقة لمقاصدها، وهو ما يقتضيه مبدأ الشمول الذي اختصّ به الإسلام، وإذن فإنّ علمه بالمقاصد من شأنه أن يرشّد ما يكون له من نظر في علمه، وما يكون له من تطبيق في عمله ليصير كلّ ذلك موافقا للحكم الشرعي نتيجة ما حصل له من علم بالمقاصد، وإذا كان ذلك أمرا في غاية الأهمّية بالنسبة لكلّ مسلم فإنّ التفاوت في الانتفاع به يتفاضل فيه الأفراد بحسب حظوظهم الثقافية، ولكنّه يبقى هدفا ينبغي على كلّ مسلم السعي إلى تحقيقه بقدر الإمكان.

3 ـ الاهتمام العلمي بمقاصد الشريعة

لقد استشعر المسلمون منذ وقت مبكّر أهمّية العلم بمقاصد الشريعة، فوجّهوا إليها عناية علمية فائقة، واهتمّوا بها أيّما اهتمام، وإنّنا لنحسب أنّ اهتمامهم بذلك لم يكن له نظير في أيّ قانون وضعي أو شريعة دينية، حتى لقد انتهى الأمر بهم إلى أن خصّصوا علما قائما بذاته يهتمّ بمقاصد الشريعة هو الذي أصبح معروفا بعلم مقاصد الشريعة، وهو علم لئن بدأ مختلطا بعلوم شرعية أخرى وعلى الأخصّ منها علم أصول الفقه إلاّ أنّه انتهى اليوم إلى وضع أصبح فيه يشبه أن يكون علما مستقلاّ، تؤلّف فيه المؤلّفات، وتخصّص له المقرّرات الجامعية، وتوجّه إليه الأطاريح والبحوث، وقد شهد منذ بعض الزمن اهتماما متزايدا من قبل الباحثين والدارسين والمؤلّفين، فأصبح يتدعّم يوما بعد يوم ويثرى ويتطوّر باطّراد. وقد مرّ بحث المسلمين في مقاصد الشريعة بثلاث مراحل بيّنة.

المرحلة الأولى: كان الفقهاء والأصوليون فيها يبحثون في مقاصد الشريعة بغير هذا الاسم في الغالب وإنّما باسم علل الشريعة أو حكمة الشريعة أو أسرار الشريعة أو ما في معناها، وكان بحثهم في ذلك يرد أثناء بحثهم في مسائل أخرى بصفة متناثرة لا يتميّز فيها عن غيره من المباحث، وامتدّت هذه المرحلة ما يقارب أربعة قرون. وقد كانت بوادر ذلك البحث تتمّ في عهد الصحابة والتابعين إلى عهد بداية التأليف في العلوم بصفة إشارات وتلميحات واستخلاصات لحكمة الشريعة وعلل أحكامها. فلمّا تقدّم التأليف في العلوم تطوّر هذا البحث واندرج معظمه في علم أصول الفقه، فإذا مصطلحات "علل الشريعة" و"محاسن الشريعة" و"أسرار الشريعة" تروج في مؤلّفات هذا العلم، وقد تُفرد مؤلّفات وتُخصّ بهذه العناوين. ولعلّ أبرز من فعل ذلك الحكيم الترمذي (القرن الثالث)، وأبو منصور الماتريدي (ت 333 هـ)، وأبو بكر الأبهري (ت 375 هـ) وأبو بكر الباقلاّني (ت 403 هـ).

المرحلة الثانية: شهد فيها البحث في المقاصد تطوّرا تمثّل في نشأة مباحث بهذا المصطلح ذات تميّز عن غيرها من المباحث الأصولية وإن لم تكن مفردة في فصول خاصّة بها أو مؤلّفات مستقلّة في شأنها. وفي هذه المرحلة ظهر التقسيم الثلاثي الشهير لمقاصد الشريعة بين مقاصد ضرورية ومقاصد حاجية ومقاصد تحسينية، ذلك التقسيم الذي أصبح العمود الفقري لعلم مقاصد الشريعة إلى اليوم. ومن أشهر أعلام هذه المرحلة إمام الحرمين الجويني (ت 478 هـ) الذي يعتبر المؤسّس الحقيقي لتميّز البحوث المقاصدية عن سائر البحوث الأصولية وخاصّة في كتابه "البرهان"، والإمام أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) وخاصّة في كتابيه: "شفاء العليل" و"المستصفى"، والإمام فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) وخاصّة في كتابه "المحصول"، والإمام سيف الدين الآمدي (631 هـ) وخاصّة في كتابه "الإحكام".

المرحلة الثالثة: هي مرحلة أصبح فيها علم المقاصد يتّجه إلى أن يكون فرعا مستقلاّ بذاته من فروع العلوم الشرعية متولّدا من علم أصول الفقه. وقد تمّ ذلك تدريجيا بأن أصبح البحث في مقاصد الشريعة يتمّ ضمن أبواب بأكملها متميِّزة عن سائر أبواب أصول الفقه، ثمّ بأن أصبح يتمّ في مؤلّفات مستقلّة إيذانا بكونه أصبح علما قائما بذاته قسيما لعلم أصول الفقه وليس قسما منه. ولعلّ هذه المرحلة ابتدأت بالإمام عزّ الدين بن عبد السلام (ت 660 هـ) في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" فهو كتاب يكاد يكون متمحّضا لمقاصد الشريعة، وعلى منواله نسج تلميذه شهاب الدين القرافي في كتابه "الفروق". ثمّ جاء الإمام ابن تيمية (ت 728 هـ) فتوسّع في بحوث المقاصد في مجمل مؤلّفاته وإن لم يعلم له كتاب خاصّ في ذلك، وجاء بعده تلميذه ابن القيّم (ت 751 هـ) فزاد توسّعا في تلك البحوث وخاصّة في كتابه "شفاء العليل" و"إعلام الموقّعين".

فلمّا جاء أبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ) طوّر علم المقاصد تطويرا نوعيا، حيث وضع أسسه كعلم مستقلّ، وذلك بأن خصّص له الجزء الثاني كاملا من كتابه الذائع الصيت "الموافقات"، وأصبح هذا الجزء كأنّما هو كتاب خاص بعلم مقاصد الشريعة استقلّ به عن علم أصول الفقه أو أوشك. ثمّ جاء بعد ذلك على تطاول من الزمن في العصر الحديث الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1973 م) فدعا إلى إقامة علم المقاصد علما مستقلاّ قائما بذاته، وألّف في ذلك كتابه الشهير "مقاصد الشريعة الإسلامية"، وعلى ذات النسق ألّف الأستاذ علال الفاسي كتابه الشهير "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها". وقد أصبح اليوم علم المقاصد علما مستقلاّ يدرّس في الجامعات مقرّرا قائما بذاته، وهو يحظى باهتمام كبير من الباحثين والدارسين في الشريعة الإسلامية [1].

[1] راجع في مراحل البحث في مقاصد الشريعة وأطواره: محمد الحبيب ابن الخوجة - محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة: 79/2 وما بعدها، وأحمد الريسوني - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 37 وما بعدها، ومحمد سعد اليوبي - مقاصد الشريعة الإسلامية: 39 وما بعدها.

إنّ اهتمام المسلمين بعلم مقاصد الشريعة إنّما هو من أجل أن يكون لهم علم بما قصده الشارع من غايات في وضعه للشريعة بصفة كلّية، وما تضمّنته من أحكام بصفة تفصيلية، وذلك ليكون فهمهم لتلك الأحكام من أدلّتها المباشرة وغير المباشرة فهما صحيحا يناسب ما وُضعت له من مقصد، وليكون تنزيلهم لها في واقع السلوك تنزيلا رشيدا يفضي بالفعل إلى تحقّق مقاصدها، فإنّما شرعت الشريعة بأحكامها من أجل أن تحقّق تلك المقاصد في توجيه الحياة، فإذا ما جهلت المقاصد لم يؤمن أن تخطئ العقول في فهم الأحكام، وتخطئ الإرادة في مسالك التطبيق، فتضيع إذن الشريعة بضياع تحقّق أهدافها. ومن أجل ذلك نجتهد في أن نقدّم هذا المؤلّف لطلاّب العلم لتنشأ عندهم ملكة شرعية مقاصدية تفضي بهم إلى صحّة الفهم للأحكام، ورشد التطبيق لها، سواء في خاصّة أنفسهم أو فيما يلونه من البيان للناس، والله الموفّق إلى سواء السبيل.

4 ـ مسالك العلم بمقاصد الشريعة

إذا كانت مقاصد الشريعة أمرا ثابتا كما بيّنّاه، فإنّ المشكلة التي تعترض الباحث فيها للاستفادة منها في الاجتهاد الفقهي هي: كيف يمكن أن تعرف تلك المقاصد، سواء ما كان منها عامّا أو ما كان خاصّا أو جزئيّا؟ وكيف يمكن تحصيل يقين أو ظنّ بأنّ هذا النوع من الأحكام أو هذا الحكم العيني إنّما وضعه الشارع لهذا المقصد أو ذاك؟ وكيف يمكن الفصل بين ما هو مقصد حقيقي للشارع وضع من أجله الأحكام وبين ما قد يكون مقصدا موهوما ينتهي إليه بعض الباحثين لسبب أو آخر من الأسباب؟

وتُعتبر هذه المشكلة مشكلة التعرّف على مقاصد الشريعة من أخطر المشاكل في هذا الباب؛ وذلك لأنّ تعيين المقصد الشرعي يترتّب عليه تعيين الأحكام بالفهم من نصوصها أو باستنباطها بالقياس والمصلحة،

وكذلك تنزيلها على الواقع، فإذا ما داخل تعيين تلك المقاصد خلل أو وهم لحق الخطأ بالأحكام ذاتها، فإذا الأمر يجري على غير ما أراده الله تعالى أحكاما نتيجة لجريانه على غير ما أراده مقاصدَ، وذلك انحراف بالشريعة عن حقيقتها ينشأ بسبب الخطإ في تعيين المقصد الشرعي، وقد كان الإمام ابن عاشور مستشعرا لفداحة هذا الأمر حينما قال: "على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمّل ويجيد التثبّت في إثبات مقصد شرعي، وإيّاه والتساهل والتسرّع في ذلك؛ لأنّ تعيين مقصد شرعي كلّي أو جزئي أمر تتفرّع عنه أدلّة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطإ فيه خطر عظيم" [1].

وإذا ما عُلمت المقاصد التي من أجلها وُضعت الأحكام في صورتها النظرية المجرّدة فإنّ ذلك لا يعتبر نهاية المطاف في العلم بالمقاصد بالنسبة للفقيه؛ وذلك لأنّ هذه المقاصد وإن عُلمت بصفتها النظرية فترشد الفقيه إلى التحرّي في الأحكام فهما واستنباطا فإنّ الأمر يحتاج إلى أن يقع العلم بأيلولة تلك المقاصد في الواقع من تحقّق جرّاء إجراء الأحكام الموضوعة من أجلها أو عدم تحقّق، فيقع إذن إجراء الحكم في الواقع أو عدم إجرائه بالتأجيل أو بالاستثناء أو بالتغيير، فالأحكام الشرعية لئن وضعها الشارع من أجل تحقيق مقاصدها، إلاّ أنّ ذلك يكون بحسب العموم والكلّية، وإلاّ فإنّ بعض الأفراد من الأحكام المشروعة لتحقيق مقصد من المقاصد قد تحفّ به ظروف وملابسات تجعل مقصده لا يتحقّق في الواقع عند إجرائه، وحينئذ فإنّ الفقيه عموما والمفتي والقاضي على وجه الخصوص ينبغي أن يكون على علم بذلك ليكيّف الحكم بحسبه، فيكون إذن العلم بأيلولة المقصد الشرعي إلى الحصول في الواقع من عدمه أمرا لا يقلّ في الأهمّية عن العلم بالمقاصد الشرعية من أحكامها بصفة نظرية مجرّدة.

[1] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 177

ومع خطورة هذه المشكلة وخطورة نتائجها في وجهيها النظري والعملي فإنّنا لا نجد الدارسين لمقاصد الشريعة والباحثين فيها يولونها الأهمّية اللائقة بها لا في القديم ولا في الحديث. وإذا كان الإمامان الشاطبي وابن عاشور قد انفردا فيما نعلم بتخصيص مبحث لشرح طرق العلم بمقاصد الشريعة[1]، فإنّ شروحهما في هذا الباب تحتاج إلى المزيد من العمق والتوسّع والضبط لينتهي الأمر إلى أقصى ما يمكن أن يضمن الوصول إلى العلم بمقاصد الشريعة كما أرادها الشارع من أحكامه، والعلم بأيلولتها في الواقع إلى التحقّق، ويزداد هذا الأمر أهمّية بالنظر إلى ما نبت حديثا من نابتة تنسب نفسها إلى الإسلام، وتدرس الشريعة من هذا المنطلق، فتحدّد لها من المقاصد ما هو ضلالات وأوهام كفيلة بأن تنقض الشريعة كلّها وتهدمها من أساسها.

وإذا كانت الشريعة إنّما تؤخذ من الوحي قرآنا وسنّة، فإنّ هذا المصدر كما هو مصدر وحيد للأحكام بصفة مباشرة أو غير مباشرة، فإنّه ينبغي أيضا أن يكون مصدرَ المقاصد على ذات النحو؛ ولذلك فإنّ الباحث عن مقاصد الشريعة لتعيينها أجناسا أو أنواعا أو أفرادا ينبغي أن يتمعّن في نصوص القرآن والسنّة ليعيّن من خلالها تلك المقاصد مهما يكن وجود تلك المقاصد فيها ظاهرا أو خفيّا كما هو شأن الأحكام ذاتها، فيكون إذن تعيين المقاصد عملا اجتهاديا لا يقلّ في ثقله عن الاجتهاد من أجل استخلاص الأحكام لولا أنّ الاجتهاد في هذه أوسع من الاجتهاد في تلك، إذ المقاصد يمكن أن تكون محدودة في حين أنّ الأحكام غير محدودة لتعلّقها بالنوازل المستأنفة المتجدّدة على الدوام. وسنحاول فيما يلي إيراد جملة من المسالك التي تُعلم بها مقاصد الشريعة من نصوص الوحي اقتباسا في الغالب ممّا حدّده الإمامان الشاطبي وابن عاشور.

---

[1] راجع: الشاطبي ـ الموافقات: 2: 298، وابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 141. ونشير هنا إلى أنّ بعض الدراسات الحديثة بدأت تهتمّ بهذا المبحث اهتماما يليق بخطورته. راجع في ذلك نعمان جغيم: طرق الكشف عن مقاصد الشريعة.

أ ـ مسلك الأمر الإلهي

تقدّم لنا أنّ الشريعة الإسلامية باعتبارها كلاّ متكاملا إنّما شرعت لمقصد يتعلّق بتحقيق مصلحة الإنسان، وأنّ كلّ نوع من أنواع الأحكام شرع لمقصد ينتهي إلى ذلك المقصد الأعلى، وأنّ كلّ حكم شرعي مفرد شرع كذلك، فلا يكون إذن حكم من أحكام الشريعة مهما تكن درجته في سلّم الطلب إلاّ وهو موضوع من أجل تحقيق مقصد شرعي عامّ أو خاصّ أو جزئيّ.

والأحكام الشرعية إنّما تعرف من جهة كونها أحكاما تقتضيها الأوامر الإلهية المتعلّقة بالأفعال المنوطة بها فعلا أو تركا، سواء كان ذلك أمرا مباشرا تفيده الصياغة اللغوية بالطلب، أو كان أمرا غير مباشر كأن يكون مثلا بطريق الأفعال والتقريرات النبوية، أو بطريق القياس، إذ أيّما حكم شرعي ثبت بدليل معتبر من أدلّة الشريعة فهو يعتبر طلبا إلهيا إمّا طلبا لفعل أو لترك أو لإباحة.

وحينما يثبت أيّ حكم شرعي بطلب إلهي، فمعنى ذلك أنّ ذلك الطلب الذي ثبت به الحكم هو طلب وضع لذلك الحكم مقصدا شرعيا من أجله شرع، فيكون الطلب إذن مقتضيا للحكم، وذلك كطلب الترك للسرقة المتضمّن لحكم تحريم السرقة، ومقتضيا في ذات الوقت للمقصد الذي وضع من أجله ذلك الحكم وهو في هذا المثال مقصد حفظ المال ضرورةَ أنّ كلّ حكم إنّما وضع لتحقيق مقصد شرعي، وقد يكون الطلب المتضمّن للحكم متضمّنا للمقصد على وجه التعيين الصريح، وقد لا يكون كذلك، وفي كلّ الحالات فإنّ الطلب الإلهي يكون دوما متضمّنا للمقصد الشرعي المبتغى من الحكم الذي يقتضيه.

وينتهي الأمر من ذلك إلى أنّ الطلب الإلهي بمقتضى كونه طلبا لفعل أو طلبا لترك إذا ما ثبت أنّه طلب معتبر يثبت به أيّ حكم شرعي فإنّه يكون

مسلكا لإثبات المقصد الشرعي، ومعنى ذلك أنّ الباحث عن المقاصد الشرعية يعلم أنّ هذه المقاصد يكون لها وجود ثابت حيثما يكون طلب إلهي معتبر، فيصبح إذن الطلب الإلهي حينما يكون طلبا معتبرا يثبت به حكم شرعي مسلكا من مسالك العلم بالمقصد الشرعي.

وإذا كان هذا المسلك من مسالك العلم بمقاصد الشريعة ليس من طبيعته أن يعرّف بهذه المقاصد على وجه التعيين، فإنّه كفيل بأن يعرّف بها على وجه الإطلاق، إذ يحصل به لدى الباحث عن المقاصد علم جملي بأنّ كلّ طلب إلهي يتضمّن مقصدا شرعيا، وعليه بعد هذا العلم العامّ بوجود المقصد الشرعي أن يشرع بمسالك أخرى في البحث عن ذلك المقصد على وجه التعيين.

وقد نبتت في القديم والحديث نوابت من الأفراد والفرق والجماعات شطّت في التعامل مع نصوص القرآن والحديث شططا انتهى بها أحيانا إلى هدم أن يكون للطلب الإلهي أيّ مقصد شرعي، وذلك بما ركبته من مراكب التأويل الذي يفرغ الطلب من مضمونه المقصدي. فقديما على سبيل المثال ذهب بعض المؤوّلة إلى أنّ الله تعالى في قوله: ﴿ **واعبد ربّكَ حتى يأتيَك اليقينُ** ﴾ (الحجر/99) أمر بعبادته إلى حين بلوغ العابد درجة من درجات القربى منه وهي درجة اليقين، وحين بلوغ تلك الدرجة تسقط في حقّ العابد العبادة، فهذا التأويل يجعل هذا الطلب الإلهي وهو طلب العبادة ينتهي إلى غير مقصد شرعي إذ هو طلب يأتي على نفسه بالنقض فلا يبقى إذن له مقصد، والحال أنّ هذا الطلب للعبادة يتضمّن باعتبار كونه طلبا مقصد المصالح العديدة التي تحقّقها العبادة، فيُعلم منه أنّ العبادة تكون دوما متضمّنة للمصلحة إلى أن يلقى الإنسان مصيره اليقين وهو الموت وليس إلى أن يبلغ درجة من درجات القربى من الله كما هو التأويل الآنف.

وعند المتأوّلة حديثا أمثلة كثيرة من هذا الإهدار للمقاصد بإنكار أنّ المطالب الإلهية تقتضيها، وذلك على سبيل المثال بزعم أنّ هذه المطالب إنّما كانت تخصّ زمنا دون زمن أو قوما دون قوم، وفي خارج دائرة ذلك الزمن أو أولئك القوم تصبح غير مقتضية لمقصد بل غير مقتضية لحكم أصلا[1]. ونحسب أنّ الإمام الشاطبي كان مستشعرا لهذه التأويل الهادمة لمقاصد الشريعة حينما قال في فاتحة بيانه لطرق العلم بالمقاصد: "إحداها مجرّد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإنّ الأمر معلوم أنّه إنّما كان أمرا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنّه مقتض لنفي الفعل أو الكفّ عنه، فعدم وقوعه مقصود له"[2]، فقد جعل إذن أنّ الطلب الإلهي بذاته أمرا ونهيا يتضمّن المقصد الشرعيّ، فيكون مسلكا من مسالك العلم بالمقاصد على وجه الإجمال.

ب ـ مسلك البيان النصّي[3]

في نصوص القرآن والحديث بيانات تحدّد المقاصد الشرعية، وهي بيانات لا تشمل كلّ المقاصد لا العامّة ولا الخاصّة والجزئيّة، كما أنّها تتفاوت في دلالتها على المقاصد في درجة اليقين والظنّ، ولكنّها مع ذلك تعتبر مسلكا أصليا في العلم بمقاصد الشريعة، إذ هي بالإضافة إلى كونها تحدّد جملة واسعة من المقاصد الكلّية والجزئية فإنّها تمثّل قاعدة متينة ترشد إلى الكيفية التي يتمّ بها تحديد المقاصد التي لم يشملها البيان النصّي، وتكسب ملكة في تبيّن تلك المقاصد وتعيينها، فهي إذن تعتبر كالموجّه المعين على تعيين المقاصد التي لم يرد فيها تعيين باعتبارها

[1] راجع تفاصيل في هذا الشأن في بحثنا: القراءة الجديدة للنصّ الديني: عرض ونقد.

[2] الشاطبي ـ الموافقات: 298/2.

[3] نقصد بالنصّ عند الإطلاق المعنى اللغوي لا الاصطلاح الأصولي.

أنموذجا يؤسّس لحملة أصلية منها، وعلى هديها يمكن أن يستبين الباحث ما يطلب من المقاصد العامّة والخاصّة والجزئية.

ويتفاوت البيان النصّي للمقاصد في درجة الوضوح، فقد يعيّن النصّ المقصدَ بصفة قاطعة يحصل معها اليقين بأنّ ما وقع تعيينه هو المقصد الشرعي، وهو ما يُعرف في اصطلاح الأصوليين بالبيان النصّي، ومعناه البيان الذي لا يحتمل إلاّ معنى واحدا ولا يكون للاحتمال فيه مدخل، وذلك في مثل قوله تعالى: **﴿ من أجلِ ذلك كتبنا على بني إسرائيلَ أنّه من قتلَ نفسًا بغيرِ نفسٍ فكأنّما قتل الناسَ جميعًا ﴾** (المائدة/32) في إفادته أنّ حكم القصاص مقصده درء المفاسد التي تترتّب على القتل.

وقد يبيّن النصّ المقصد الشرعي بما هو أقلّ من ذلك في القطعية كأن يكون محتملا للتأويل وهو في اصطلاح الأصوليين البيان بالظاهر، وذلك في مثل قوله تعالى: **﴿ وقاتلوهم حتى لا تكونَ فتنةٌ ويكونَ الدينُ لله ﴾** (البقرة/193) في إفادته بيان أنّ المقصد من قتال المقاتلين من المشركين هو أن لا يفتنوا المسلمين عن دينهم. وقد يبيّن النصّ المقصد الشرعي بما هو أكثر ظنّية من ذلك، كأن يكون البيان بطريق الإيماء والتنبيه، ومثاله ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم لمن سأله عن أداء الحجّ عن والده هل ينفعه؟ فأجاب: « **أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان ينفعه؟** » [1] في إفادته بيان أنّ مقصد قضاء الواجبات المتخلّدة بذمّة الوالد هو حصول المنفعة له[2].

وبقطع النظر عن درجة القطعية والظنّية في البيان النصّي لمقاصد الشريعة فإنّ هذا البيان قد يكون بيانا للمقاصد العالية كما في قوله تعالى: **﴿ يريدُ الله**

---

[1] أخرجه ابن ماجة: 1909.

[2] راجع تفاصيل في هذه الدلالة النصية على المقاصد في: الشوكاني - إرشاد الفحول: 881/2 وما بعدها.

بكم اليسرَ ولا يريدُ بكم العسرَ﴾ (البقرة/185) في إفادته مقصد التيسير ورفع الحرج في كلّ أحكام الشريعة. وقد يكون بيانا للمقاصد الخاصّة بأنواع الأحكام مثل قوله تعالى: ﴿إنّما يريدُ الشيطانُ أن يوقعَ بينكم العداوةَ والبغضاءَ في الخمرِ والميسرِ﴾ (المائدة/91) في إفادته أنّ مقصد الحكم بتحريم الخمر والميسر وما شابههما هو حسم أسباب العداوة والبغضاء. وقد يكون بيانا للمقاصد الجزئية مثل قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى ألاّ تعُولُوا﴾ (النساء/3) في إفادته أنّ المقصد من الاقتصار في الزواج على الواحدة عند خوف عدم العدل هو قطع أسباب الميل الذي ينتهي إلى الظلم.

وإذا كان البيان النصّي لمقاصد الأحكام من أقوى المسالك للعلم بها فإنّ تردّده بين القطعية والظنّية يوجب على الدارس أن يكون متحرّيا أشدّ التحرّي في استخلاص المقصد من نصّه، فإنّ الظنّيات في ذلك أكثر من القطعيات، وهو ما يستلزم تقليب النصّ الظنّي في هذا الشأن على وجوهه المختلفة من الاحتمالات، والاستعانة على تعيين المقصد المراد من بينها استرشادا بما ثبتت قطعيته من المقاصد، وبطرق أخرى ضبطها الأصوليون فيما عرف بمسالك العلّة وإن يكن أغلبها متعلّقا بالمقاصد الجزئية. وإنّما يلزم التحرّي الشديد في العلم بالمقاصد من نصوصها لما يقع فيه كثيرون من تعيين مقاصد موهومة اتّكاء على أنّها منصوص عليها، والحال أنّ المقصد الحقّ في ذلك النصّ يتبيّن بالتقصّي أنّه الاحتمال الآخر غير ذلك الذي حصل موهوما بالظنّ[1].

ج- مسلك الاستقراء

ذكرنا سابقا أنّ أحكام الشريعة كلّها شرعت لمقاصد تهدف إلى تحقيقها، وذكرنا أيضا أنّ هذه الأحكام وقع في بعض منها تنصيص مباشر أو غير مباشر

[1] من ذلك ما توهّمه البعض من أنّ المقصد المبيّن في قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى ألاّ تعولوا﴾ هو قطع أسباب الفقر لكثرة العيال. راجع في ذلك الرازي - التفسير الكبير: 184/5 وما بعدها.

على مقاصدها، إلاّ أنّ الأغلب من هذه الأحكام وإن كانت مبنية على مقاصدها فتلك المقاصد غير منصوص عليها فيها، وإنّما هي جارية عليها بصفة ضمنية. وبما أنّ الأحكام جزئيات كثيرة، مندرجة ضمن أنواع، وأنواع مندرجة ضمن أجناس، فإنّ الكثير من الأحكام تلتقي عند المقصد الواحد، كأن يكون المقصد موضوعا لنوع من الأحكام فإنّ المفردات الكثيرة المندرجة ضمن ذلك النوع تلتقي كلّها عند ذلك المقصد الذي وضع له.

وبناء على هذا الوضع فإنّه يتبيّن مسلك مهمّ من مسالك العلم بالمقاصد، وهو مسلك الاستقراء، الذي يتمّ بتتبّع المفردات الكثيرة من الأحكام، فيُلحظ أنّها في بنيتها تشترك جميعا في تحقيق هدف واحد، فيُعلم إذن أنّ ذلك الهدف المشترك هو مقصد من مقاصد الشريعة جعله الشارع غاية تنتهي إليها كلّ تلك المفردات من الأحكام، فيكون المقصد الشرعي قد عُلم إذن بطريق استقراء الأحكام الجزئية وملاحظة ما اشتركت فيه من غاية، وذلك على غرار ما يتمّ في المنطق من استقراء جزئيات كثيرة تشترك في حكم واحد ليقع الانتهاء منها إلى القوانين الكلّية.

ومن طرق الاستقراء أن يعمد الباحث إلى جملة من الأحكام فيجد أنّ كلاّ منها قد تحدّد مقصده بوجه من وجوه التحديد، فكان مقصدا واحدا، فيتبيّن بهذا الاستقراء أنّ ذلك المقصد هو مقصد شرعي لنوع الأحكام التي تندرج تحته تلك المفردات منها. ومثال ذلك ما جاء من نهي عن بيع الرطب بالتمر المجذوذ وهو المزابنة، وبيع الثمار قبل بدوّ صلاحها، وبيع ما في بطون الأنعام قبل وضعها، وبيع الإنسان ما ليس في ملكه كالسمك في البحر قبل صيده، فهذه الأحكام جميعا تشترك في علّة الجهالة في أحد العوضين، وهو ما يفضي إلى استخلاص مقصد منها يجمعها كلّها وما هو في حكمها، وهو منع الغرر في البيع، وقد تحصّل هذا المقصد بالاستقراء [1].

---

[1] راجع في ذلك: نعمان جغيم ـ طرق الكشف عن مقاصد الشريعة: 340.

ومن تلك الطرق الاستقرائية تتبّع أحكام شرعية كثيرة يسفر تتبّعها عن أنّها تهدف إلى نفس الغاية، فيثبت بذلك أنّ تلك الغاية هي المقصد الشرعي الذي وضعت من أجله. ومثال ذلك ما جاء في الشريعة من حثّ على أن يعود المسلم بفضل ظهره وماله وزاده على من لا ظهر ولا مال ولا زاد له، وما جاء من أمر الجار بأن يرعى جاره فلا يبيت شبعان وجاره جائع، وما جاء من إيجاب للزكاة، وإيجاب للنفقات غير الزكاة إذا احتاج الناس إليها، وما شرع من وجوب النفقة على الأقارب ذوي الحاجة، فيُعلم من ذلك كلّه أنّ لهذه الأحكام مقصدا جامعا هو التكافل الاجتماعي بين أفراد الأمّة وفئاتها.

إنّ هذا المسلك الاستقرائي هو مسلك يقع فيه تتبّع تصرّفات الشريعة من خلال أحكامها، إذ لمّا تكون تلك التصرّفات قائمة على مبدإ المقاصد فإنّها ستكون باعتبار اشتراكها في تلك المقاصد مبنيّة عليها في غايتها، فيكون إذن المتتبّع للأحكام، المتمرّس بها، الواقف على مراميها ملاحظا لاشتراك الكثير من مفردات أحكامها في ذات المرامي من تلقاء اطّراد تصرّفها، فيحصل له بذلك العلم بالمقاصد من جرّاء ذلك التتبّع على نحو ما وصفنا، ويقوم ذلك مقام التصريح بها.

وكما هو شأن الاستقراء بصفة عامّة فإنّ العلم الحاصل به يزداد قوّة باكتماله ويزداد ضعفا بنقصانه، فكلّما اتّسعت دائرة الأحكام الشرعية التي تشترك في ذات الهدف انتهى الدارس لها بالاستقراء إلى علم أقرب إلى اليقين بالمقصد الذي من أجله شرعت، وكلّما ضاقت الدائرة التي تنتمي إليها تلك الأحكام نزل العلم بالمقصد المستخلص منها في درجات الظنّ، ولكن يبقى الاستقراء مع ذلك مسلكا مهمّا من مسالك العلم بمقاصد الشريعة لا يمكن الاستغناء عنه[1].

---

[1] راجع هذا المسلك في: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 142 وما بعدها.

د ـ مسلك العمل النبوي

أحكام الشريعة قد يكون دليلها التي تؤخذ منه بيانا قوليا قرآنا كان أو حديثا، وقد يكون فعلا يقوم به النبيّ لا يرافقه بيان قولي، بل قد يكون فعلا يقوم به أصحابه على عين منه فيقرّه بصيغة أو أخرى من صيغ الإقرار، ويمكن أن يُعتبر هذا ملحقا بفعله باعتبار إقراره له. وإنّما تكون الأفعال النبوية أدلّة للأحكام الشرعية إذا كانت مندرجة ضمن ما هو من التصرّفات النبوية التبليغية، خلافا لغير ذلك من أفعاله كتلك المتأتّية بمقتضى الصفات الفطرية من ميل إلى نوع من الطعام دون غيره، أو من سبل للتحقيق القضائي في النوازل التي تعرض عليه للفصل فيها، أو غير ذلك من أفعاله غير التشريعية[1].

إنّ الأفعال النبوية التبليغية يمكن أن تكون بذاتها أو بقرائن ظروفها وأحوالها مسلكا يُعرف منه المقصد الشرعي؛ وذلك لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لمّا يداوم على إتيان فعل مّا في مناسبات متعدّدة، وفي ظروف مختلفة، فإنّ تلك المداومة يتحصّل منها للناظر فيها أنّ تلك الأفعال إنّما كانت لتحقيق هدف من أجله وقعت وتكرّرت، وذلك هو المقصد الشرعي منها، فيعرف إذن من خلال ذات تلك الأفعال المتكرّرة.

ومثال ذلك أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان يزور أصحابه في بيوتهم فيُعلم من تلك الزيارات أنّ المقصد منها تقوية الرابطة الأخوية بين المسلمين، ويتبيّن أنّ ذلك مقصد من مقاصد الشريعة. وكذلك فإنّه عليه السلام كان يزور بعض جيرانه المرضى من اليهود، كما قد وقف خاشعا عند مرور جنازة يهودي، فيُعلم من ذلك أنّ المقصد منه تكريم الذات البشرية، فيكون ذلك مقصدا شرعيا. وقد كان عليه السلام يستشير

---

[1] راجع تفاصيل الأفعال النبوية والفروق بين ما هو منها تشريعي وبين غيره في: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 157 وما بعدها.

أصحابه في أمور كثيرة وفي مناسبات مختلفة، فيُعلم من ذلك أنّ المقصد من ذلك هو التوافق الاجتماعي، وحسم أسباب الاختلاف والفرقة، فيتبيّن أنّه مقصد شرعي، وهكذا الأمر في أمور كثيرة من الأفعال النبوية.

إنّ الأفعال النبوية كانت تقع على أعين الصحابة، بل ولأجل أن يروها فيأخذوها دينا، ويبلّغوها لمن بعدهم من الأجيال، واطّراد تلك الأفعال لأجل تحقيق ذات المقاصد أثمر عندهم ـ وخاصّة منهم الأكثر صحبة ـ علما بتلك المقاصد تأتّى من ملاحظة ذات تلك الأفعال في اطّرادها بقطع النظر عن الأحكام القولية التي جاءت في القرآن والحديث تتناول ذات موضوعها، إذ لمّا كانوا يرون النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يتعامل مع الناس بسماحة وتيسير استقرّ من ذلك في الأذهان أنّ التيسير مقصد شرعي، ولمّا كانوا يرونه يؤالف بين الناس ويحسم الخلافات ويؤاخي بين الأفراد كما آخى بين المهاجرين والأنصار استقرّ في الأذهان أنّ التآلف بين المسلمين ووحدة كلمتهم مقصد شرعي، وهكذا الأمر في الكثير من الأفعال النبوية التبليغية، وذلك على نحو ما استقرّ في ذهن أبي برزة الأسلمي من مقصد التيسير استخلاصا من المواقف النبوية الفعلية، وهو ما جعله يقطع صلاته ليلحق بفرس له شردت أثناءها، فلمّا قيل له في ذلك على وجه الاستنقاص أجاب بأنّه صحب الرسول صلّى الله عليه وسلّم فرأى من تيسيره ما دفعه إلى فعل ما فعل[1]، فتصرّفه هذا إنّما كان على أساس مقصد التيسير الذي استقرّ عنده من اطّراد الأفعال النبوية.

---

[1] أخرجه البخاري، كتاب العمل في الصلاة، وراجع: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 145.

الفصل الثاني
تصنيف مقاصد الشريعة

تمهيد

إنّ شريعة الله تعالى واحدة، صدرت عنه تعالى وحده، واتّصفت لذلك بالوحدة والاتّساق، وانتفت عنها الازدواجية والاختلاف، فلماذا إذن نعبّر عن مقصدها بصيغة الجمع؟ إنّ ذلك مردّه إلى أنّ الشريعة لئن كانت موحّدة في ذاتها إلاّ أنّها في مقصدها تتنوّع أنواعا متعدّدة، وهي وإن كان لها مقصد أعلى موحّد إلاّ أنّ هذا المقصد يتفرّع فروعا وينقسم أقساما، وهي فروع وأقسام تتّجه كلّها في ذات الوجهة لتنتهي إلى تحقيق ذلك المقصد الأعلى، وذلك مثل الجداول التي تنتهي فروعها إلى المصبّ الواحد للنهر الواحد.

وقد اهتمّ الدارسون لمقاصد الشريعة القدامى والمحدثين بالبحث في أنواعها وتفصيل القول فيها، وتناولوا تلك الأنواع بالبيان من جهات مختلفة، وباعتبارات متعدّدة، واخترعوا لذلك مصطلحات تكاثرت بتكاثر التفصيل والتفريع، وأصبحت تلك المصطلحات متردّدة في كتب المقاصد على نحو واسع، ومنها ما اشتهر استعماله وصار من المفردات الأساسية في علم المقاصد، ومنها ما لم يكن كذلك وبقي متداولا على نطاق أضيق.

ولكنّ كلّ ما ورد في مقاصد الشريعة من أصناف، وما فُرّع فيها من فروع، وما حصر فيها من أعداد لتلك الأنواع والفروع يبقى وإن اشتهر منه ما اشتهر اجتهادا للباحثين اقتضته تطوّرات البحث في هذا العلم، ويمكن على ما نرى أن يجتهد اللاحقون في هذه الأصناف وتفاريعها وأعدادها ومصطلحاتها بما تقتضيه مستجدّات البحث ومقتضياته، ولكن على الدارس لهذا العلم أن يلمّ بما تراكم فيه من الجهد في شأن التصنيف وما يتعلّق به من المصطلحات ليسهل عليه استيعاب كلّياته وتفاصيل محتوياته. ونورد تاليا ما توصّلنا إليه من تقاسيم لمقاصد الشريعة في مدوّنة المقاصد قديمها وحديثها مرتّبة بحسب الاعتبارات التي بنيت عليها تلك التقاسيم، ثمّ نعقّب بما نراه مناسبا في هذا الموضوع.

1 ـ المقاصد بحسب قوّة الثبوت

ليست مقاصد الشريعة في تفاصيلها على وجه الخصوص بمنصوص عليها في كلّ حكم من الأحكام، ولا في كلّ نوع من أنواع الأحكام، بحيث تعرف تلك المقاصد من التعريف المباشر للشارع بها، فتكون معلومة على سبيل اليقين أو ما هو قريب من اليقين، ولكنّ تلك المقاصد بعضها منصوص عليه على وجه التصريح، وبعضها مشار إليه على وجه الإيماء، وبعضها غير مصرّح به ولا مشار إليه وإنّما هو مطّرد في بناء أحكام كثيرة عليه، وبعضها قد يبلغ من الخفاء بحيث لا يندرج تحت أيّ واحد من هذه الدلالات؛ وهذا الوضع للمقاصد يجعلها من حيث حصولها في أذهان النظّار متفاوتة في الدرجات بين اليقين والظنّ، بل قد تنتهي إلى درجة الوهم، وذلك تبعا لظهور الدلالة وخفائها، فتكون المقاصد إذن مقسّمة من حيث قوّة ثبوتها إلى ثلاثة أنواع.

أ ـ المقاصد القطعية

وهي تلك المقاصد التي تواترت على الدلالة عليها نصوص كثيرة، بحيث يحصل في الذهن يقين بأنّ ما دلّت عليه تلك النصوص هو المقصد الشرعي الذي أراده الشارع، وذلك مثل مقصد التيسير ورفع الحرج، فإنّه مقصد قطعي من مقاصد الشريعة؛ لأنّ نصوصا كثيرة تواترت على الدلالة عليه، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ يريدُ اللهُ بكم اليسرَ ولا يُريدُ بكم العسرَ ﴾ (البقرة/185)، وقوله تعالى: ﴿ وما جعلَ عليكم في الدينِ من حَرَجٍ ﴾ (الحج/78)، إلى آيات أخرى وأحاديث كثيرة تنص على نفس المعنى، فتفيد القطعية في تعيين المقصد الشرعي وإن يكن مقصدا عامّا غير مقترن بحكم بعينه من أحكام الشريعة.

ويقرب من هذا في درجة اليقين بعض المقاصد التي وقع التنصيص عليها مقترنة بأحكام معيّنة وضعت من أجل تحقيقها، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ ولكُم في القصَاصِ حياةٌ ﴾ (البقرة/179)، الذي يفيد بوجه من وجوه اليقين أنّ المقصد من حكم القصاص هو حفظ الحياة، أو هو أحد مقاصده، وقوله تعالى: ﴿ إنّ الصلاة تنهى عن الفحشَاء والمنكرِ ﴾ (العنكبوت/45)، الذي يفيد أنّ من مقاصد الصلاة كفّ المصلّي عن الفحشاء والمنكر. فهذا التنصيص على المقاصد سواء كانت عامّة أو خاصّة أو تفصيلية يثمر في أذهان الباحثين عنها تحصيلها على أنّها مصالح مبتغاة من الشرع على وجه القطع.

ب ـ المقاصد الظنّية

وهي تلك المقاصد التي يحصل العلم بها على سبيل الظنّ، إذ هي غير منصوص عليها بما يفيد القطع، وأغلبها يُستفاد من استقراء لتصرّفات الشارع في تشريعه للأحكام، فتوارد أحكام كثيرة من أجل تحقيق نفس

المقصد يورّث للناظر ظنّا بأنّ ذلك المقصد هو المقصد الشرعي المبتغى من تلك الأحكام، فإذا كان الشارع على سبيل المثال قد منع الاحتكار وخاصّة في الأطعمة، ونهى عن كنز الأموال، وشرّع للتجارة وحثّ عليها، ويسّر عقود المعاوضات، وحثّ على النفقات، فإنّ ذلك كلّه يحصل منه ظنّ قويّ بأنّ رواج الأموال على أوسع نطاق في المجتمع هو مقصد شرعي فيما يتعلّق بأحكام الأموال.

وإذا كان الشارع قد جوّز للمقبلين على الزواج التعارف المباشر، واشترط في عقد الزواج رضا الزوجين، كما اشترط موافقة الوليّ وإشهار الزواج، فإنّ ذلك يحصل منه ظنّ بأنّ تقوية آصرة الزواج واستدامتها مقصد من مقاصد الشريعة في أحكام الزواج، وهكذا الأمر في الكثير من المقاصد الشرعية من حيث البحث فيها لتحصيل العلم بها.

وليس كون مقاصد الشريعة وإن يكن أكثرها إنّما هي مقاصد ظنّية بمفض إلى اعتبارها ناقصة أو ملغاة غير معتبرة؛ وذلك لأنّ الظنّ منه ما يقوى ليصل إلى درجة يقارب فيها القطع وإن لم يطابقه، وكذلك فإنّ الأحكام الشرعية ذاتها أغلبها في تحصيلنا إياها متّصف بالظنّية، وما هو قطعيّ منها أقلّ بكثير ممّا هو ظنّي، فالظنّية في تحصيل العلم بالمقاصد أمر معتبر في فهم الأحكام واستنباطها بالاجتهاد، وفي سائر ما يُستفاد من العلم بالمقاصد، إلاّ أن تكون هذه الظنّية بالغة من الضعف ما تقترب به من درجة الوهم فإنّها حينئذ لا تكون معتبرة في العلم بالمقاصد، فلا يُبنى على ذلك اجتهاد في الأحكام[1].

[1] راجع في مراتب القطعية والظنّية المتعلّقة بالمقاصد: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 177، وقد تعقّب بالنقد أقوال من ذهب إلى اعتبار مقاصد الشريعة كلّها قطعية.

ج- المقاصد الوهمية

وهي تلك المقاصد التي تبدو ظواهر بعض النصوص وفي بادئ الرأي دالّة على أنّ فيها خيرا وصلاحا، ولكن بشيء من التأمّل اليسير يتبيّن أن ليس فيها مصلحة، أو أنّ الضرر فيها يغلب على المنفعة، وهي غير معتبرة في الشرع، وليست بمقاصد له، وإنّما هي مقاصد بحسب ما يتوهّم الناظر فيها لا بحسب ما في ذاتها من الخير، ومن أمثلتها ما يتوهّم الواهمون من مصلحة في الخمر ربحا ماليا أو لذّة جسمية، فيشرعون لها بالإباحة بناء على هذا المقصد الموهوم[1].

2- المقاصد بحسب المناط

الشريعة أحكام كثيرة متعلّقة بكلّ مجالات الحياة الإنسانية، وهذه الأحكام تلتقي كلّها عند معنى كونها شريعة إلهية تعالج مجمل الحياة الإنسانية، ثمّ تتفرّع أنواعا يلتقي أفراد كلّ نوع منها لتعالج مجالا معيّنا من مجالات الحياة، وفي كلّ نوع أفراد شتّى من الأحكام يعالج كلّ فرد منها جانبا من جوانب المجال المعيّن من تلك المجالات، وعلى هذا النحو من التراتب في أحكام الشريعة تترتّب أيضا المقاصد الشرعية منها صاعدة من الجزئيّ إلى الكلّي، بحيث يتبيّن الدارس لها ثلاثة أنواع مصنّفة بحسب ما يندرج ضمن كلّ منها من مفردات المقاصد، فهي أنواع متأسّسة على معنى اندراج بعضها في بعض مرتّبة ممّا هو أشمل لأنواع المقاصد ومفرداتها إلى ما هو أقلّ شمولية منها.

أ- المقاصد الكلّية

وهي تلك المقاصد التي تلتقي عندها كلّ أحكام الشريعة، بحيث لا يكون حكم منها إلاّ وهو منته في غايته البعيدة إلى تحقيقها. ومثال ذلك

[1] راجع في هذا التقسيم: ابن عاشور- مقاصد الشريعة: 177، 243.

مقصد تحقيق الخلافة في الأرض، ومقصد التيسير ورفع الحرج، ومقصد حفظ نظام الأمّة، فما من حكم من أحكام الشريعة عقيدة أو عبادة أو معاملة إلاّ يتبيّن عند التأمّل أنّه ينتهي إلى تحقيق هذه المقاصد بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة، بحيث تصبح مجمل الشريعة بمجمل أحكامها مفضية إلى هذه المقاصد الكلّية، منتهية إليها في غايتها.

وربّما ترتّبت هذه المقاصد الكلّية فيما بينها هي أيضا، فيكون منها ما هو أعلى في الكلّية لينذرج ضمنه ما هو أقلّ فيها، وليكون الأعلى كلّية منها أعظم في الأهمّية ممّا دونه. فإذا كان أعلى المقاصد الشرعية على ما ضبطه علال الفاسي هو "عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلَفين فيها، وقيامهم بما كلّفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل"[1]، فإنّ هذا المقصد الكلّي تندرج ضمنه مقاصد من مثل مقصد التيسير ورفع الحرج، وحفظ نظام الأمّة، وإقامة المساواة بين الناس، وما هو في حكمها مندرجا ضمن الكلّيات.

ب ـ المقاصد النوعية

هي تلك المقاصد التي يلتقي عليها جملة من الأحكام الشرعية التي تنتمي إلى نوع واحد من أنواع مجالات الحياة، فتكون تلك الأحكام على تعدّدها محقّقة لذات المقصد باعتبار اشتراكها في النوع، وذلك مثل مجموع الأحكام الشرعية المتعلّقة بأحوال الأسرة فإنّها هادفة في عمومها إلى تحقيق مقصد تمتين آصرة القرابة والحفاظ عليها، ومجموع الأحكام الشرعية المتعلّقة بالمعاملات المالية فإنّها هادفة إلى مقصد حفظ مال الأمّة وتوفيره لها، ومجموع الأحكام المتعلّقة بالقضاء والشهادة فإنّها هادفة إلى تحقيق مقصد إظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفيّ، وهكذا الأمر في كلّ

[1] علال الفاسي ـ مقاصد الشريعة ومكارمها: 45-46.

جملة من الأحكام يجمعها نوع واحد فإنّها تكون هادفة إلى تحقيق مقصد واحد باعتبار اشتراكها في النوع، وهو ما سمّيناه المقاصد الخاصّة بالنوع[1].

ج ـ المقاصد الجزئيّة

هي تلك المقاصد التي تهدف إلى تحقيقها آحاد الأحكام الشرعية خاصّة بها، بحيث يكون المقصد منسوبا إليها آحادا، مختصّا بها أفرادا، فكلّ حكم من أحكام الشريعة قبل أن يلتقي مع أفراد نوعه في المقصد الخاصّ بالنوع يكون هادفا إلى تحقيق مقصد خاصّ به وإن كان ذلك المقصد ينتهي إلى المقصد الخاصّ بالنوع ليعضّده ويقوّيه، فحكم الوضوء مقصده تحقيق الطهارة كما في قوله تعالى إثر آية الوضوء: ﴿ **ما يُريد اللهُ ليجعلَ عليكم من حَرج ولكن يُريد ليُطهِّركم** ﴾ (المائدة/6)، وحكم تحريم الميسر والخمر مقصده نزع أسباب الفتنة والعداوة كما في قوله تعالى: ﴿ **إنّما يُريد الشيطانُ أن يُوقعَ بينكُم العداوةَ والبغضاءَ في الخمرِ والميسرِ** ﴾ (المائدة/91)، وحكم النهي عن أن يخطب المسلم على خطبة أخيه مقصده دوام الأخوّة وحسم الأسباب التي تناقضها، وهكذا الأمر في كلّ حكم شرعي بالنظر إليه حكما جزئيا.

وقد يُعبّر عن هذه المقاصد الجزئية بعبارات أخرى تفيد نفس المعنى الذي يفيده معنى المقصد أو ما هو قريب منه، وذلك مثل الحكمة، والمعنى، والسرّ، على أنّ المصطلح الأكثر رواجا في هذا الشأن هو مصطلح العلّة، وهو مصطلح يشيع استعماله عند الفقهاء مرادا به المقاصد الجزئية من الأحكام الشرعية، في حين يروج مصطلح المقاصد عند الأصوليين مرادا به في الأغلب المقاصد العامّة والمقاصد الخاصّة بالنوع[2].

---

[1] راجع في شرح هذه المقاصد الخاصّة بالنوع: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 329 وما بعدها، وعز الدين بن زغيبه ـ مقاصد الشريعة الخاصّة بالتصرّفات المالية: 106 وما بعدها.

[2] راجع في هذه المصطلحات وفي هذه المراتب الثلاثة للمقاصد بصفة عامّة: الريسوني ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي15: وما بعدها، وجمال الدين عطية ـ تفعيل مقاصد الشريعة: 124.

إنّ هذه المراتب الثلاث لمقاصد الشريعة يخدم بعضها بعضا ويكمّل بعضها بعضا ابتداء من الأسفل في اتّجاه الأعلى، فكلّ مقصد جزئي لحكم شرعي يكون مؤدّيا للمقصد الخاصّ بالنوع مقوّيا له، وكلّ مقصد خاصّ بالنوع يكون مؤدّيا للمقصد الكلّي مقوّيا له، حتى ينتهي الأمر إلى أن تلتقي المقاصد جميعا عند المقصد الأعلى الذي هو كما ذكرناه تحقيق الإنسان لخلافته في الأرض.

وعلى سبيل المثال فإنّه إذا كان المقصد من حكم النهي عن بيع الطعام قبل قبضه هو رواج الطعام في الأسواق، فإنّ هذا المقصد الجزئيّ يندرج ضمن المقصد الخاصّ بنوع المعاملات المالية بصفة عامّة وهو رواج الأموال بين أفراد الأمّة وعدم احتكارها وحبسها عند الفئة القليلة منها، وهذا المقصد الخاصّ بالنوع يندرج هو بدوره ضمن المقاصد العامّة التي من بينها على سبيل المثال انتظام الهيئة الاجتماعية للأمّة على التعاون والتكافل، إذ رواج المال يعتبر أحد السبل المحقّقة للتكافل الاجتماعي والتعاون بين أفراد الأمّة، وهذا المقصد العامّ ينتهي إلى المقصد الأعلى الذي هو تحقيق الإنسان لخلافته في الأرض، إذ التكافل والتعاون من أهمّ الأسباب المساعدة على تحقيق ذلك المقصد الأعلى، وهكذا تنتظم مقاصد الشريعة على اختلاف مراتبها ليندرج ما هو جزئيّ في ما هو كلّي حتى الانتهاء إلى المقصد الأعلى.

3 ـ المقاصد بحسب الشمول

لئن كانت أحكام الشريعة تتّجه بالخطاب إلى كلّ الأمّة، إلاّ أنّ ذلك يصحّ على وجه العموم، وإلاّ فإنّ هذه الأحكام تتفاوت فيما بينها من حيث عدد من يشملهم الحكم من أفراد الأمّة بين الكثرة والقلّة، فربّ حكم جاء يعالج أمرا من الأمور التي يشترك فيها كلّ الأمّة، وربّ آخر لا يتعلّق علاجه بصفة مباشرة إلاّ بالعدد القليل منهم؛ ولذلك فقد قسّم بعض الباحثين

مقاصد الشريعة من حيث مناطها متمثّلا في عدد من تشملهم بالمصلحة بصفة مباشرة إلى أحكام عامّة وأحكام خاصّة.

أ ـ المقاصد العامّة

وهي تلك المقاصد التي تشمل ما تتضمّنه من المصلحة كلّ أفراد الأمّة، بحيث لا يخرج أحد منهم من أن يكون مستفيدا منها بصفة مباشرة أو شبه مباشرة، وذلك مثل مقصد التكافل بين أفراد المجتمع، وتوطّد أواصر الأخوّة بينهم، ومقصد العدل والمساواة، ومقصد التيسير ورفع الحرج، وما شابه ذلك من المقاصد الكلّية، فهذه المقاصد تمتدّ المصلحة فيها إلى كلّ أفراد الأمّة أو إلى الأغلبية العظمى منهم، ومن ثمّة وصفت بالعموم لأنّ النفع فيها يشمل الجميع.

ب ـ المقاصد الخاصّة

وهي تلك المقاصد الشرعية التي تشمل ما تتضمّنه من مصلحة الفئة الخاصّة من المجتمع، أو الأفراد المعيّنين منه، دون أن تتعدّى إلى غيرهم إلاّ أن يكون ما تتعدّى به مصلحة الأفراد والفئات إلى الهيئة الاجتماعية العامّة فذلك غير ملحوظ في هذا التعريف، وذلك مثل مقصد درء الحدود بالشبهات فهو مقصد لا ينتفع به إلاّ لأفراد من مقترفي الذنوب الحدّية، ومقصد التوثيق في العقود، فهو لا ينتفع به بصفة مباشرة إلاّ الفئة من المجتمع التي تمارس العقود.

ونشير هنا إلاّ أنّ الخصوص في هذا القسم يتعلّق بأفراد من يشملهم المقصد بالمصلحة، في حين أنّ النوع في التقسيم السابق يتعلّق بأفراد الأحكام التي تلتقي على مقصد واحد، وتكون مختصّة بفرع من فروع الحياة كما مرّ بيانه، فهناك مقصد مختصّ بنوع من الأحكام، وهنا مقصد مختصّ بفئة من الناس[1].

[1] راجع في هذا التصنيف: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 242.

4ـ المقاصد بحسب الأصلية

إنّ المصالح التي تحفظ الحياة وتنمّيها منها ما هو أصول، ومنها ما هو وسائل لتلك الأصول؛ وبناء على ذلك فقد قسّم بعض الدارسين مقاصد الشريعة إلى مقاصد الأصول ومقاصد الوسائل.

أ ـ مقاصد الأصول

هي تلك المقاصد الشرعية التي جاءت الأحكام تهدف إلى تحقيقها باعتبار ذاتها، لأنّها هي التي تمثّل المصلحة المطلوبة، وذلك مثل مقصد حفظ النفس، ومقصد السكن والرحمة في الزواج، ومقصد العدل الاجتماعي، فهذه كلّها وما هو في حكمها جاءت الشريعة تطلب تحقيقها في ذاتها ولا تطلبها لتحقيق شيء آخر وراءها، ولذلك سمّيت في هذا التقسيم بالمقاصد الأصول.

ب ـ مقاصد الوسائل

وهي تلك المقاصد التي هي مصالح ولكنّها ليست مصالح في ذاتها، إذ بالنظر إليها في ذاتها لا يحصل بها نفع، وإنّما هي مصالح باعتبار أنّها تؤدّي إلى تحقيق مصالح أصلية تتوقّف عليها، ولو لم تتحقّق هي فإنّ المصالح الأصلية لا تتحقّق، أو يداخلها الخلل والاضطراب، وذلك مثل الإشهاد في النكاح فإنّ فيه مصلحة ولكنّها ليست مصلحة في ذاتها، وإنّما هي مصلحة تؤدّي إلى تحقيق مقصد الاستقرار والسكينة والاستمرارية في الزواج، وتبعده عن عوامل الاضطراب والانحلال، ومثل مقصد التواصل والتزاور بين الأقارب والجيران وما إليهم، فإنّه مصلحة توصّل إلى مقصد تقوية أواصر الأخوّة بين أفراد المجتمع[1].

---

[1] راجع في هذا التقسيم نفس المصدر: 331.

وقد قسّم الشاطبي مقاصد الشريعة إلى ما هو أصلي وما هو تبعي، ولكن في معنى آخر غير هذا المعنى، إذ جعل المقاصد الأصلية هي تلك التي لا يكون للمكلّف دافع طبيعي إليها، وإنّما يجتهد اجتهادا لتحقيقها، ويغالب نفسه في سبيل ذلك، مثل مقصد حفظ الدين وحفظ العقل، وجعل المقاصد التبعية هي تلك المقاصد التي يسعى إليها الإنسان بدافعه الطبيعي، مثل مقصد الزواج والسكن وسائر المنافع الطبيعية[1].

5- المقاصد بحسب قوّة المصلحة

إذا كانت الشريعة الإسلامية تهدف في مقصدها العامّ إلى تحقيق مصلحة الإنسان بإقامته الخلافة في الأرض، فإنّ الأحكام الشرعية التي تنتهي مقاصدها جميعا إلى الإسهام في تحقيق هذا المقصد الأعلى كما بينّاه سالفا ليست في إسهامها في تحقيقه على درجة سواء من حيث قوّة المصلحة التي تهدف إلى تحقيقها، وإنّما هي متفاوتة في ذلك بحسب تفاوت الأحكام فيما وضعت له من معالجة لأوضاع الحياة.

فحكم تحريم السرقة على سبيل المثال مقصده الذي هو حفظ المال يتضمّن مصلحة للإنسان أقوى من المصلحة التي يتضمّنها مقصد الحكم بإباحة الإجارة أو المغارسة، وهذا المقصد هو بدوره أقوى مصلحة من المقصد الشرعي الذي يقتضيه الحكم باستحباب المسامحة في البيع والشراء، وهكذا فإنّ مقاصد الشريعة لئن كانت جميعا تحقّق للإنسان مصالح فإنّ تلك المصالح تتفاوت من حيث القوّة، وهي بالتالي تتفاوت من حيث آثارها في الحياة الفردية والجماعية.

والدارسون لمقاصد الشريعة صنّفوا هذه المقاصد منذ وقت مبكّر من ظهور البحث فيها من حيث قوّة المصلحة فيها، وقوّة آثارها في الحياة

[1] رجع في ذلك: الشاطبي - الموافقات: 134/2.

تصنيفا ظلّ هو الأشهر من بين جميع التصانيف، كما ظلّ هو الذي يمثّل البنية الأساسية للبحث في المقاصد على مرّ العصور، كما اتّصف أيضا بالتفصيل والتحديد والتمثيل بحيث أصبح على قدر كبير من الوضوح، وكان له الدور الكبير في تهيئة علم المقاصد ليكون مستعملا في الاجتهاد الفقهي الاستعمال المثمر. ويقوم هذا التصنيف على تقسيم مقاصد الشريعة من حيث قوّة المصلحة فيها إلى ثلاثة أقسام.

أ ـ المقاصد الضرورية

هي تلك المقاصد التي يتوقّف عليها قيام الإنسان بمهمّة الخلافة في الأرض، بحيث لو لم يكن لها تحقّق ما استطاع الإنسان أن يقوم بهذه المهمّة بما يدخل على حياته الفردية والجماعية من الفساد الذي قد يفضي بالفرد وبالمجتمع إلى التلاشي أو إلى العطالة عن إنجاز ما تتطلّبه الخلافة من انتظام في الحياة وتعمير في الأرض، فإذا هي حال لئن استطاع فيها الإنسان الحفاظ على الحياة فإنّها تكون حياة شبيهة بحياة الأنعام، بعيدة عمّا أراده الشارع منها.

ويشبه أن يكون قد استقرّ في عرف المقاصديين ـ وهو ما سيكون محلّ تعقيب لاحق ـ أنّ هذه المقاصد الضرورية متمثّلة في أنواع خمسة هي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ المال، وحفظ النسل. فأيّما مقصد من هذه المقاصد تعطّل في حياة الأمّة أذن وضعها العامّ بالعطالة عن أداء مهمّتها المطلوبة منها، ولنا أن نتصوّر على سبيل المثال أنّ النفوس لو لم تكن محفوظة بأن كان إزهاقها مباحا، والتعدّي عليها مرخّصا فيه كيف أنّ ذلك يؤدّي إلى التفاني بين الأفراد والجماعات، وقد يؤدّي إلى الانقراض والتلاشي، وكذلك الأمر بالنسبة لكلّ مقصد من هذه المقاصد الضرورية.

ب ـ المقاصد الحاجية

وهي تلك المقاصد التي لا يؤدّي تعطّلها إلى تعطّل الإنسان عن القيام بمهمّة الخلافة مثلما هو شأن المقاصد الضرورية، وإنّما يؤدّي إلى أن يلحق الإنسانَ في مسعاه للقيام بتلك المهمّة حرجٌ ومشقّة، سواء فيما يتعلّق بذات الفرد أو بالهيئة الاجتماعية، فإذا هو وإن كان يسير في طريق تحقيق خلافته في الأرض في حال تحقّق المقاصد الضرورية إلاّ أنّ سيره يكون سيرا شاقّا، فيدخل عليه عسر في الحياة، وشيء من الاضطراب فيها.

ألا ترى أنّ الإنسان لو كان مأمورا بالصوم في حال السفر، أو كان محرّما عليه الطلاق وإن في حال المضارّة، أو كان ممنوعا من ممارسة التجارة وعقد صفقات البيع والشراء، أو كان غير جائز في حقّه التعامل بالإجارات والأكرية، فإنّه يكون بذلك وبما هو في حكمه في ضنك من حياته الفردية والاجتماعية وشدّة فيها، وإن يكن لا يبلغ به ذلك الضنك مبلغ الفساد الذي يقعد به عن السير في طريق تحقيق مصالحه العليا كما تقعد به عن ذلك إباحة الأنفس والأموال وغير ذلك ممّا تخلّف فيه ضروريات المقاصد؟

ج ـ المقاصد التحسينية

وهي تلك المقاصد التي إذا ما تخلّف تحقّقها لا يكون تخلّفه سببا في توقّف مسيرة الخلافة في الأرض أو انحلالها كما هو الحال في تخلّف المقاصد الضرورية، ولا سببا في طروء المشقّة والحرج عليها كما هو الحال في تخلّف المقاصد الحاجية، وإنّما يطرأ بتخلّفها على تلك المسيرة غياب مظاهر البهجة والتوسعة والاطمئنان والراحة، وظهور مظاهر الخشونة والتجهّم والتوتّر سواء فيما يتعلّق بأحوال الفرد أو بأحوال الهيئة الاجتماعية.

ألا ترى أنّ التمتّع بما هو مشروع من الزينة ملبسا وطيبا وتأنّقا في المسكن والمركب، وبشاشة الوجوه عند التلاقي، ومناداة الآخرين بأحبّ الأسماء لديهم، وتخطيط المدن على درجات من النظام والتوسعة، وتزيينها بالحدائق الناضرة، ألا ترى أنّ ذلك كلّه يضفي على الحياة الفردية والاجتماعية مسحة من الجمال يشيع في النفوس البهجة والراحة والاطمئنان، وأنّ ذلك كلّه لو لم يتحقّق حصوله فإنّه لا يفضي إلى مشقّة في الحياة، فضلا عن أن يفضي إلى عطالة في مسيرتها نحو أهدافها المبتغاة منها؟إنّ ذلك كلّه وما هو في حكمه يندرج ضمن المقاصد التحسينية[1].

إنّ أحكام الشريعة لو تأمّلناها على اختلاف درجاتها في الأمر والنهي لوجدنا كلّ واحد منها وضع لتحقيق مقصد ينتمي إلى واحدة من هذه المراتب الثلاث، فإمّا أن يكون وضع لتحقيق مقصد ضروري كتحريم السرقة لحفظ المال، أو لتحقيق مقصد حاجي كإباحة الإفطار في حال السفر، أو لتحقيق مقصد تحسيني كإباحة التطيّب وأخذ الزينة. والتفاوت بين هذه المقاصد إنّما هو تفاوت في قوّة ما تتضمّنه من مصلحة يتحقيق المقصد الأعلى الذي جاءت الشريعة من أجل تحقيقه وهو القيام بمهمّة الخلافة في الأرض والتعمير فيها وفق منهج العبادة، وهي المهمّة من أجلها خلق، والتي هي مصلحته العليا في الدنيا والآخرة.

6- رأينا في تصنيف المقاصد

إنّ ما ورد ذكره من تصنيفات للمقاصد الشرعية باعتبارات مختلفة ليس إلاّ تسهيلا للدرس، وتيسيرا لاستيعاب المعاني المقاصدية، وتنمية لهذا العلم الذي كان مندرجا في مبدئه ضمن مسائل علم أصول الفقه ثم جعل

[1] راجع في التعريف بهذه المراتب: الشاطبي ـ الموافقات: 7/2وما بعدها، وابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 232.

يستقلّ شيئا فشيئا حتى أصبح اليوم علما قائما بذاته، ولذلك فإنّ هذه التقاسيم لا تعدو أن تكون اصطلاحات مفيدة في الدرس ولكنّها غير نهائيّة ولا هي ملزمة، ويمكن للباحث في هذا العلم أن يطوّر من هذه التقاسيم بما يقتضيه تطوّر البحث ومقتضياته، وبما يقتضيه تطوّر الحياة وتوسّع مجالاتها وتشابك عناصرها وتعقّد قضاياها.

وقد شهد البحث الحديث في المقاصد الشرعية جملة من الاقتراحات تتعلّق بتقسيمات جديدة، وتستعمل مصطلحات مستحدثة مهما يكن من محافظة على التقسيمات القديمة والمصطلحات المستعملة فيها. وعلى سبيل المثال فقد اقترح الدكتور طه جابر العلواني أن تُصنّف مقاصد الشريعة على أساس مقاصد كلّية ثلاثة ينبني عليها كل ما هو تحتها من المقاصد التفصيلية، وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران [1]، واقترح الدكتور جمال الدين عطية أن تكون أقسام المقاصد من حيث قوّة المصلحة فيها خمسة أقسام بدل ثلاثة، وهي: الضرورة والحاجة والمنفعة والزينة والفضول، مستأنسا في هذا التقسيم بإشارات إليه وردت في كتب التراث المتعلّقة بالمقاصد [2]، كما قد اقترح أيضا أن تصنّف المقاصد الشرعية بحسب مجالات الحياة التي تتعلّق بها، فتكون إذن أربعة أقسام: المقاصد في مجال الفرد، والمقاصد في مجال الأسرة، والمقاصد في مجال المجتمع، والمقاصد في مجال الإنسانية [3].

وإذا عدنا بالنظر في التقسيم الأشهر للمقاصد، وهو التقسيم بحسب قوّة المصلحة، ثمّ عدنا إلى القسم الأوّل منه، وهو الذي حظي بالدرس الشامل المفصّل إذ هو يشتمل على المقاصد الضرورية، فإنّنا نجد ما أُدرج

[1] راجع: طه جابر العلواني ـ مدخل إلى فقه الأقلّيات: 67.
[2] راجع: جمال الدين عطية ـ تفعيل مقاصد الشريعة: 54.
[3] راجع: نفس المرجع: 139.

في هذا القسم من أنواع المقاصد الضرورية قد لا يكون موفيا اليوم بكلّ الضرورات التي يحتاج إليها الإنسان في إقامة حياته لتكون حياة مستقرّة مثمرة، وعلى الرغم ممّا يشير إليه بعض الدارسين من أنّ هذه الضرورات الخمس هي الضرورات التي لا يمكن أن يُزاد عليها أو يُنقص منها، فإنّ التأمّل في أوضاع الحياة الإنسانية وما اعتراها من تعقيد وتشابك، وما أسفر عنه تطوّرها من أزمات ومشاكل قد يسفر عن أنّ الأمر ليس كذلك، وأنّ هذه الكلّيات الخمس الأساسية ليست هي الضرورات التي جاءت الشريعة تقصد إليها على سبيل الحصر، بل يمكن أن تضاف إليها ضرورات أخرى في نفس قوّتها ولكنّها لم تكن مدرجة في التقسيم المألوف في مدوّنة المقاصد.

وعلى سبيل المثال فإنّ عصرنا الحديث بما فشا فيه من فلسفات مادّية إلحادية قد شهد انتهاكات كبيرة لمعنى إنسانية الإنسان، ولقيمة هذا المعنى وعناصر تكوينه، إذ قد انتهكت فطرته بمذاهب لا ترى فيه فطرة ثابتة، وإنّما الإنسان هو الذي يصنع هويته بنفسه كما في الفلسفة الوجودية، وانتهكت كرامته، فتعرّض للظلم والقهر بل للإبادة كما أُبيد الهنود الحمر بالعالم الجديد، وانتهك معنى الغائيّة في حياته، فظهرت فلسفات عدمية تقوم على اعتبار الحياة الإنسانية قائمة على العبثية، وانتهكت حرّيته بالاستبداد والقهر السياسي والثقافي، وهكذا فإنّ الإنسان يتعرّض لانتهاكات قاسية في عناصر كثيرة من العناصر المكوّنة لمعنى الإنسانية فيه بالرغم ممّا يتشدّق به المتشدّقون من أنّ هذا العصر هو عصر حقوق الإنسان، أي احترام إنسانية الإنسان، فهذا شعار تكشف الأحداث يوما بعد يوم عن مقدار كبير من الزيف فيه.

وإذا كان الأمر كذلك فهل لا يكون من الواجب أن يُبرز في مقاصد الشريعة هذا المقصد الضروري منها متمثّلا في حفظ إنسانية الإنسان

بعناصرها المختلفة، وأن يُجمّع في سبيل ذلك ما ورد في الشريعة من أحكام تنتهي كلّها إلى ما يثبت أنّ هذا المقصد هو مقصد كلّي ضروري من مقاصدها، إقرارا لما هو ثابت في الشريعة فعلا من هذا المقصد، ومقاومة لما يتعرّض له الإنسان عامّة والإنسان في الديار الإسلامية خاصّة من انتهاك لهذا المقصد الشرعي بضروب مختلفة من الانتهاك، ولا يضيرنا في ذلك أنّه مقصد لم يرد ضمن تصنيف المقاصد الضرورية المأثورة، فهي كما نرى لم تكن واردة في ذلك التصنيف على سبيل الحصر؟ علما فيما نحسب بأنّ مقصد حفظ النفس كما ورد في المدوّنة المقاصدية ليس بقادر على أن يتّسع لاستيعاب المعاني التي يتضمّنها مقصد حفظ إنسانية الإنسان كما سنبينه لاحقاً؟

وعلى سبيل المثال أيضا فإنّ الحياة الحضارية الحديثة أسفرت عن أزمة في غاية الخطورة أصبحت تهدّد مصير البشرية بأكملها بالدمار، وتلكم هي الأزمة البيئية، وهو ما ينبغي أن يلفت انتباه الدارس لمقاصد الشريعة ليضيف إلى الضروريات الخمس مقصدا آخر ضروريا هو مقصد حفظ البيئة، وإنّه لواجد من الأدلّة الشرعية ما تثبت به ضرورة هذا المقصد كما سنبيّنه لاحقا، وهو غير مندرج في أيّ واحد من الكلّيات الخمس حتى يكون مندرجا ضمنه، فليس أيّ من حفظ الدين أوالنفس أوالعقل أو المال أو النسل بمشتمل عليه حتى يدرج ضمنه. وإذا كان القدامى من علماء المقاصد لم يجعلوا هذه المصلحة من أقسام الضرورات فعذرهم أنّ أزمة البيئة لم تكن ظاهرة على عهدهم، فكيف إذن لا يُدرج الباحثون في المقاصد اليوم هذه المصلحة ضمن المقاصد الضرورية وهي مصلحة يهدّد ضياعها بانقراض الحياة؟

وعلى سبيل المثال أيضا فإنّ الضرورات الخمس المأثورة في التراث المقاصدي يتبيّن للناظر فيها أنّها كأنّما قد بُنيت على ملحظ المصلحة

الفردية بالأساس وإن كانت تفضي إلى المصلحة الجماعية لا محالة، ومن شواهد ذلك أنّ الأمثلة التي تُضرب لبيان هذه الضرورات تتّجه في أكثرها إلى ما تتحقّق به المصلحة الفردية بالدرجة الأولى، ولم تفرد المصلحة الجماعية ببيان خاصّ بها لتكون مصلحة ضرورية تضاف إلى تلك الضرورات الخمس مهما يكن من أنّ تلك الضرورات الخمس تفضي إلى المصلحة الجماعية، وقد كان ذلك ملحظا مهمّا للإمام ابن عاشور وجّه فيه النقد لهذا التقسيم الخماسي من طرف خفيّ حينما خصّ بالبيان مقصد حفظ نظام الأمّة على أنّه مقصد ضروري، وقال: "لم يبق للشكّ مجال يخالج به نفس الناظر في أنّ أهمّ مقصد من التشريع [هو] انتظام أمر الأمّة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضرّ والفساد عنها، وقد استشعر الفقهاء في الدين كلّهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرّقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العامّ"[1].

وقد أصبحت الحياة الاجتماعية اليوم على نحو من التشابك والتعقيد والتوسّع بحيث غدا المجتمع هو المحدّد الأكبر لمسارات الحياة، وتقلّص البعد الفردي والفئوي مسافات كبيرة. وإذا كانت الشريعة الإسلامية جاءت تشرّع للمجتمع تشريعا يمتدّ إلى كلّ أبعاده، ويعمل على الحفاظ على سلامته وحيويته وقدرته على أن يمدّ الإنسان بأسباب العطاء والتعمير، فإنّ المجتمع هو اليوم أشدّ ما يكون حاجة إلى هذا التشريع بالنظر إلى تعقّد مهامّه وتوسّعها من جهة، وتكاثر الأخطار التي تهدّده من جهة أخرى؛ ولذلك فإنّه من الواجب أن يتّجه الفكر المقاصدي إلى أن يجعل حفظ المجتمع مقصدا مستقلاّ من المقاصد الضرورية للشريعة الإسلامية، فيبيّن أسسه وقواعده وأحكامه بصفة مباشرة بدل أن يبقى ذلك ملحوظا من خلال المقاصد الضرورية الأخرى كما درج عليه التقسيم المعهود للمقاصد إلى الضروريات الخمس.

[1] ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 323.

وإذا كانت المقاصد الضرورية الشرعية هي عمدة المقاصد، وهي الأصول التي يُبنى عليها كلّ ما سواها، فإنّنا نرى في الدراسات المقاصدية قديمها وحديثها اختصارا في شرح هذه الأصول، وفي بيان مقتضياتها، وتفصيل ما به يكون حفظ هذه الضرورات، والتوسّع في التمثيل لها من أحكام الشريعة، بحيث تصبح بذلك هي المحور الأساسي الذي يدور عليه هذا العلم، ويكون ما سواه من الدراسات في خصوص المقاصد تبعا له، وبذلك يتهيّأ هذا العلم لأن يكون فاعلا في الاجتهاد الفقهي، محرّكا له، موجّها للأحكام الناشئة منه.

وإنّه ليحقّ التساؤل فيما يتعلّق بالتقسيمات المألوفة في علم المقاصد عمّا إذا كانت العناوين التي أُدرجت ضمن المقاصد الضرورية من حفظ الدين إلى حفظ النسل هي المقاصد الموصوفة بالضرورية على معنى الانطباق بين معنى المقصد الضروري ومعنى حفظ المال على سبيل المثال، أم أنّ هذا الحفظ للمال هو مقصد أصلي عال، وهو يتحقّق بمقاصد تندرج تحته وتنتهي إليه، بعضها ضروري، وبعضها حاجي، وبعضها تحسيني، فتكون المقصدية الضرورية قسيما للحاجية والتحسينية، وتكون هذه الثلاثة مندرجة كلّها تحت معنى الحفظ، على معنى أنّها تشترك كلّها في الحفظ، ولا يقتصر ذلك على الضرورية وحدها؟

ولتوضيح هذا التساؤل نقول: أليس حفظ المال يتمّ من خلال ضرورات وحاجيات وتحسينات؟ فهذا الحفظ يتمّ على سبيل المثال بضرورات تتمثّل في مقصد عصمة المال أن يُعتدى عليه بالسرقة وغيرها، ويتمّ بحاجيات من مثل مقصد رواجه بين الناس ومقصد الإشهاد فيما يُعقد من العقود فيه، ويتمّ بتحسينيات من مثل مقصد اليسر والسماحة في التعامل به بين الناس، فكلّ هذه المقاصد تنتهي إلى المقصد الأعلى وهو حفظ المال، ولكن بدرجات مختلفة في القوّة التي يكون بها الحفظ كما سنبيّنه لاحقا.

وبناء على ذلك فإنّ مقاصد الشريعة هي المقاصد التي تحفظ تلك الكلّيات العامّة، وإنّ هذا الحفظ يتمّ بما هو ضروري وما هو حاجي وما هو تحسيني، وكلّ الأمثلة التي تضرب للمقاصد الحاجية والتحسينية إنّما هي أمثلة تعود كلّها عند تبيّنها إلى حفظ تلك الكلّيات، وإن تكن قوّة حفظها لها دون قوّة حفظ الضروريات، كما التحسينيات دون الحاجيات، ولعلّ هذا هو المعنى الذي عناه أحد الباحثين المحدثين حينما قال في سياق يشبه هذا السياق: "مراتب الضروري والحاجي والتحسيني لا تتعلّق إذن بالمقصد، وإنّما بالوسائل المؤدّية إلى تحقيقه، وعلى قدر تحقّق الوسائل تتحدّد المرتبة المناسبة من ضروري أو تحسيني"[1]، وقد استأنس الباحث في رأيه هذا ببعض ما جاء في مؤلّفات أوائل المقاصديين ممّا يفهم منه أنّ الضروري والحاجي والتحسيني هي مقاصد متدرّجة في حفظ تلك المقاصد الكلّية التي حدّدت عندهم بخمسة[2].

وإذا كانت مقاصد الشريعة جاءت ممحّضة لما فيه خير الإنسان، وشاملة في تحقيق ذلك الخير لكلّ أوجه حياته وفي جميع ما يكون عليه من أوضاع، فإنّه قد يحسن أن تُدرج المقاصد الكلّية التي هي أصول المقاصد كما أسلفنا ضمن الرؤية الشمولية للإنسان التي جاءت بها الشريعة، فقد جاءت هذه الشريعة تقصد إلى تحقيق مصلحة الإنسان في دوائر متواسعة تبتدئ بقيمة وجوده والغاية من حياته باعتباره نوعاً، وتمرّ بوجوده فردا، وبوجوده مجتمعا، لتنتهي إلى وجوده كائنا في محيط مادّي، وفي كلّ دائرة من تلك الدوائر جاءت الشريعة تحفظ الإنسان فيها ليقوم بدوره الذي من أجله خُلق، فلو أُدرجت المقاصد الشرعية الكلّية ضمن هذه الدوائر لكان ذلك على ما نرى أدعى إلى أن تكون تلك المقاصد أكثر

---

[1] جمال الدين عطية ـ تفعيل مقاصد الشريعة: 51.

[2] راجع نفس المرجع والصفحة، وراجع أيضا: يوسف العالم ـ المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية: 286 وما بعدها.

فاعلية في النظر الفقهي وفي توجيه السلوك العملي ليوافق أحكام الشريعة، إذ تكون متّصلة بجميع مظاهر الحياة في مشهد شامل، بدل أن تبقى في تقسيمها مجرّدة غير مرتبطة بمشاهد الحياة.

وبناء على هذه الملاحظات التي أوردناها على التقاسيم السابقة المأثورة في مدوّنة مقاصد الشريعة، واعتبارا لما حدث من تغيرات في الحياة الإنسانية انتهت بها إلى تشابك وتعقيد، وأفرزت مصاعب وأزمات، وأبرزت مطالب وحاجات، فإنّنا سنعتمد فيما يلي من بحث في مقاصد الشريعة تقسيما يقوم على تصنيفها بناء على معالجاتها لقضايا الإنسان في دوائر حياته، ابتداء من قيمة حياته الإنسانية، وانتهاء إلى المحيط الطبيعي الذي يعيش فيه، إدراجا في كلّ دائرة من تلك الدوائر للمقاصد الكلّية المتضمّنة لحفظ مصلحة من المصالح العليا، وبيانا لطرق حفظها، وتمثيلا بأمثلة موضّحة لذلك تشمل على أساس تراتبي ما هو ضروري وما هو حاجي وتحسيني.

ولا يعني هذا التقسيم لمقاصد الشريعة على دوائر الحياة الإنسانية أنّ كلّ مقصد منها إنّما هو خاصّ بتحقيق المصلحة في الدائرة التي أُدرج فيها دون غيرها، وإنّما يعني أنّه فاعل فيها بما هو أقوى من فعله في غيرها، وإلاّ فإنّ الحياة الإنسانية متداخلة الدوائر متبادلة التأثير، وتقسيمها إلى دوائر هو أقرب إلى التقسيم الاعتباري منه إلى الحقيقي، وكذلك الأمر في تقسيم المقاصد الشرعية عليها.

الباب الثاني

مقاصد الشريعة

في حفظ قيمة الحياة الإنسانية



تمهيد

بحسب بيانات القرآن الكريم فإنّ الله تعالى خلق الإنسان على طبيعة خاصّة به من بين جميع مخلوقاته، وهي طبيعة جمعت بين المادّة والروح العاقلة، كما جاء وصفه في قوله تعالى: ﴿ **وإذ قالَ ربُّك للملائكة إنّي خالقٌ بشرا من صلصالٍ من حمإٍ مسنون فإذا سوّيته ونفختُ فيه من روحي فقَعُوا له ساجدين** ﴾ (الحِجر/28-29)، وقد كانت المخلوقات إمّا أرواحا محضة وهي الملائكة، وإمّا مادّة محضة وهي الجمادات، وإمّا خليطا منهما غير عاقل وهي الحيوانات. وبناء على هذه الطبيعة التي خُلق عليا الإنسان، والتي شكّلت هويّته الدائمة ابتلاه الله تعالى بالتكليف، فأرسل له الرسل يبيّنون له الحقيقة، ويرسمون له منهج الحياة، وبيّن له أنّ الغاية من خلقه هي أن يتديّن بما جاءته به الرسل من دين، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ **وما خلقتُ الجنّ والإنسَ إلاّ ليعبدون** ﴾ (الذاريات/56).

إنّ هذا البيان الديني الذي حدّد الطبيعة التي خُلق عليها الإنسان، والمهمّة التي خُلق من أجلها يكون قد حدّد أيضا قيمة الحياة الإنسانية تحديدا معياريا يتبيّن به كيف يمكن أن ترتفع حياة الإنسان لتكون حياة إنسانية حقّا، وكيف يمكن أن تنزل لتلتحق بحياة ما دون الإنسان من سائر الموجودات.

فإذا كان الإنسان قد خُلق لغاية أن يكون متديّنا عابدا لله، وإذا كان قد هيّئ لذلك بأن خُلق على تلك الطبيعة المزدوجة الخاصّة به، فذلك يقتضي أن يكون معنى الحياة الإنسانية مرتبطا بما يكون عليه امتثاله للدين من موقف، وبما تكون عليه طبيعته التي خُلق عليها والتي هي مناط تكليفه

من وضع،، وأن تكون قيمة تلك الحياة مرتبطة صعودا ونزولا بمدى ما يتحقّق له من المحافظة على التديّن بالدين الذي أرسله الله تعالى له، وما يتحقّق له من المحافظة على معنى الإنسانية الذي تتضمّنه طبيعته التي خُلق عليها، والتي يتوقّف عليها تديّنه.

وبناء على ذلك فإنّ أحكام الشريعة الإسلامية جاءت تقصد أوّل ما تقصد إلى حفظ معنى الحياة الإنسانية، وإلى الارتقاء بقيمتها إلى الأفق الذي أراده الله منها، وهو أفق أن يكون الإنسان في حياته الإنسانية خليفة لله في الأرض، إذ لو اختلّت هذه الحياة فيما قامت عليه من عنصري الفطرة والتديّن لانهار معناها، وفقدت قيمتها، فلم يعد ينطبق عليها معنى الحياة الإنسانية.

وإذا كانت فطرة الإنسان خلقة إلهية طبيعية، فإنّ الإنسان قد يعمد إلى تغيير هذه الخلقة في جانبها الجسمي أو في جانبها المعنوي، كما هو وارد اليوم في الاتّجاه إلى الاستنساخ البشري بطريق الهندسة الوراثية، فإذا اختلّت هذه الفطرة الإنسانية فقد الإنسان معنى إنسانيته التي على أساسها كان التكليف بالدين، فلا يبقى معنى الإنسانية إذن قائما به على حقيقته.

وكذلك الأمر إذا ما انسلخ الإنسان من الدين جملة، فإنّه يفقد معنى الحياة الإنسانية كما حدّدها الإسلام، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿ **ياأيّها الذين آمَنُوا استجيبُوا لله وللرسُولِ إذا دعَاكُم لما يُحييكم** ﴾ (الأنفال/24) فكأنّما الحياة الإنسانية الحقيقية لا تكون إلاّ بالدين، وهو ما يؤكّده قوله تعالى في من انسلخ من الدين: ﴿ **إن هم إلاّ كالأنعامِ بل هم أضلّ سبيلا** ﴾ (الفرقان/44)، وذلك ما كان ملحظا للراغب الأصبهاني في شرح لهذه الآية إذ قال: "الإنسان تحصل له الإنسانية بقدر ما تحصل له العبادة التي من أجلها خُلق، فمن قام بالعبادة حقّ القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيوانا ودون الحيوان" [1].

---

[1] الراغب الأصبهاني - تفصيل النشأتين: 150.

والمتتبّع لأحكام الشريعة ما كان منها عقديا وما كان عمليا سلوكيا يجد أنّ على رأس مقاصدها حفظ الحياة الإنسانية في حقيقتها التي شرحناها، والارتقاء بها إلى أعلى الدرجات في سلّم قيمتها، وذلك بحفظ العاملين اللذين يحدّدان تلك الحقيقة، ويؤدّيان إلى أعلى الدرجات في سلّم تلك القيمة، فكان على رأس مقاصد الشريعة حفظ الدين وحفظ إنسانية الإنسان تحقيقاً لقيمة الحياة الإنسانية.

الفصل الأوّل

مقصد حفظ الدين

تمهيد

لقد وضعنا حفظ الدين مقصدا من المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، بل هو المقصد الأعلى في سلّم المقاصد الكلّية العامّة، إذ هو متعلّق بحقيقة الوجود الإنساني وقيمته على المعنى الذي شرحناه، فإذا ما تحقّق هذا المقصد كان ذلك أساسا لتحقّق معنى الحياة وقيمتها، وانتهى الأمر إلى تحقّق المقصد الأعلى من الشريعة وهو قيام الإنسان بمهمّة الخلافة في الأرض، وإذا ما تعطّل تعطّلت كلّها، فتؤول إلى البوار.

وإنّه لحريّ بنا قبل الخوض في بيان هذا الموضوع أن نحدّد المفهوم من الدين ومن حفظ الدين كما سنستعملهما لاحقا، إذ هو مفهوم قد تختلط فيه المعاني، فتحديده يجعل الأذهان واردة فيه على كلمة سواء، كما نبيّن أيضا كيف أنّ حفظ الدين يندرج ضمن دائرة أوسع هي حفظ حقيقة الحياة الإنسانية باعتبار أنّ هذه الحقيقة لا تقوم إلاّ بعنصر الدين.

إن الإسلام يحدد قيمة الحياة الإنسانية على هذا النحو، فتكون مرتفعة أو نازلة في سلم القيمة بقدر ما يأخذ الدين فيها من مكانة موجهة في الفكر والسلوك، وربما ذهبت مذاهب وفلسفات أخرى إلى نقيض هذا التصور، إلا أن التاريخ يثبت يوماً بعد يوم صحة الرؤية الإسلامية من حيث دور الدين في تحديد قيمة الحياة الإنسانية.

1 ـ الدين

إذا كان الدين في اللغة يعني الطاعة من دان يدين أي أطاع، فإنّه أصبح يُطلق اصطلاحا على معني مخصوص من الطاعة، وهو طاعة إله يتّخذه المطيع معبودا يؤمن به ويعبّر عن طاعته بشعائر من الأقوال والأفعال يعتقد أنّه يطلبها منه. وفي الثقافة الإسلامية أصبح لفظ الدين يُطلق على الدين الإسلامي بمقتضى التعبير على سبيل الغلبة، فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿ **إنَّ الدينَ عند الله الإسلامُ** ﴾ (آل عمران/19)، وإن كان لفظ الإسلام نفسه يُطلق على كلّ دين جاء به نبيّ حقّ، وإنّما أصبح هو بدوره يُطلق على الدين الذي جاء به محمد ﷺ على سبيل الغلبة في الاستعمال.

والدين لئن أصبح من المتعارف عليه أن يُطلق على مجموع المعتقدات النظرية والفروض العملية المطلوب من المتديّن أن يتحمّلها فيما يدين به من دين، فإنّه في الأصل وبمقتضى المدلول اللغوي يُطلق على التحمّل نفسه، إذ معناه اللغوي هو الطاعة، والطاعة هي انصياع إرادة المطيع لأوامر من يطيعه، فالدين يُطلق أيضا على تحمّل المتديّن للمعتقدات والفروض المطلوبة منه، أو هو بتعبير آخر تديّنه بها، وهذا المعنى هو الأولى أن يكون معنى مقصودا للفظ الدين، إلاّ أن الاستعمال أصبح غالبا في إطلاقه على المعتقدات والفروض نفسها. ونحن في هذا المقام سنستعمل لفظ الدين وعبارة حفظ الدين إطلاقا على المعنيين معا أي: المعتقدات وما يتبعها من فروض، والتديّن بها على معنى تحمّلها بالتصديق وبالتطبيق. ولعلّ استعمال الدين بهذا المعنى الثاني سيكون أغلب فيما سنبيّنه في معنى حفظ الدين، وفي المقتضيات التي يقتضيها ذلك الحفظ.

والدين بمعنى التديّن هو في المفهوم الإسلامي يتّصف بالشمول، كما يتّصف به الدين بمعنى المعتقدات والفروض، فهو على خلاف سائر الأديان يشمل الإيمان بكلّ ما جاء به محمّد صلّى الله عليه وسلّم على أنّه

حقّ في ذاته، وعلى أنّه حقّ في كونه قد جاء به من عند ربّه، ما تعلّق من ذلك بعالم الغيب كالإيمان بوجود الله والملائكة واليوم الآخر، وما تعلّق بعالم الشهادة كالإيمان بالصلاة والزكاة وكرامة الإنسان وطلب العلم. ويشمل العمل السلوكي كلّ ما هو مطلوب العمل به فعلا لما هو مأمور به، وتركا لما هو منهي عنه.

ويشمل التديّن في بعده السلوكي ما يتعلّق بسلوك الإنسان مع نفسه بإعطائها حقوقها والحفاظ عليها من التهلكة، وبسلوكه مع أسرته، وسلوكه مع مجتمعه الذي يعيش فيه، وسلوكه مع الدولة التي تحكمه، وسلوكه مع مطلق الإنسان الذي يختلط به، وسلوكه مع البيئة الطبيعية التي يتحرّك فيها، ثمّ سلوكه مع ربّه الذي خلقه، وذلك كلّه سواء نظرنا إلى الإنسان على أنّه فرد، أو نظرنا إليه على أنّه هيئة اجتماعية، فسلوكه بهذا الاعتبار وذاك هو مناط للتديّن، وذلك على معنى أنّ الإنسان مطلوب منه أن يجري سلوكه على مقتضى ما هو مطلوب من قِبل الله تعالى فعلا أو تركا، فالتديّن الذي هو موضوع بحثنا يشمل جميع ما ذكرناه من الوجوه، وهو ما تقتضيه خاصّية الشمول التي اختصّ بها الإسلام.

2 ـ حفظ الدين

إنّ الإنسان إذا ما اختار الإيمان بالدين، ووجّه الإرادة إلى أن يكون متديّنا، فإنّ ذلك لا يتمّ له بصفة تلقائية بمقتضى عزمه العقلي على الإيمان وعزمه الإرادي على السلوك، وإنّما قد تعترضه العوائق التي تعطّل عزمه إن قليلا أوكثيرا، فإذا تديّنه يعتريه الخلل في التحمّل الإيماني أو السلوكي، وقد يستفحل ذلك الخلل باستفحال أسبابه حتى ليوشك أن يأتي على التديّن كلّه، فينتكس العزم العقلي والإرادي إلى وضع من الردّة عن التديّن إن في السلوك أو في أصل التصديق، وبين هذا الوضع والوضع الذي يكون فيه التديّن كاملا أو قريبا من الكمال درجات.

ولم يترك الدين في تعاليمه هذا الأمر مرسلا، بل لقد شرع ضمن تشريعه من الأحكام ما من شأنه أن يقاوم الأسباب التي تنكص بعزيمة التديّن، وجعل تلك الأحكام كسبب من أسباب المناعة التي ركّبها الله تعالى في الأجسام الحيّة، والتي من شأنها الدفاع عن الحياة لدفع العوامل المضادّة لها، فهذه الأحكام الشرعية إنّما شرعت للدفاع عن الدين أن يتديّن به من اختاره دينا، ومقاومة العوامل المضادّة لذلك، فكان مقصدها إذن حفظ الدين على معنى أن تكون تلك الأحكام مؤدّية إلى ضمان أن تيسّر لمن اختار الإيمان بالدين أن يتديّن بالدين الذي اختاره اعتقادا وسلوكا دون أن تحول بينه وبين ذلك العوامل المانعة أو المعطّلة.

وكما جاء الدين شاملا بالبيان لكلّ وجوه الحياة، فيما يتعلّق بالفرد والمجتمع، فإنّ حفظ الدين بالمعنى الذي بيّناه يكون أيضا شاملا لكلّ تلك الوجوه، وذلك على معنى أنّ الأحكام التي جاءت لمقصد حفظ الدين جاءت تتعلّق بتيسير التديّن ودفع العوائق دونه في جميع وجوه الحياة، وفي خصوص التديّن الفردي والتديّن الجماعي، فكما يُحفظ الدين على سبيل المثال بأن يتمكّن المسلم من التديّن بإقامة الصلاة، ودفع العوائق دون ذلك، فإنّه يُحفظ أيضا بأن يتمكّن المجتمع من التديّن بإقامة حياته الجماعية على أساس من الدين في التعامل الاجتماعي، ودفع العوائق دون ذلك، فليس إذن حفظ الدين بمقتصر على حفظ التديّن في خاصّة النفس كما يتوهّم البعض، بل يمتدّ ذلك الحفظ إلى كلّ ما للدين فيه حكم، وللدين حكم في جميع وجوه الحياة، وفي جماع هذا المعنى قال ابن عاشور: "حفظ الدين معناه حفظ دين كلّ أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين، وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمّة هو دفع كلّ ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية" [1].

[1] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 234.

وبما أنّ الدين هو قوام الحياة من حيث إنّه هو الذي يوجّهها نحو غايتها وهي غاية وجود الإنسان، فإنّ حفظ الدين كان هو المقصد الأعلى ضمن درجات المقاصد العامّة؛ ولذلك فإنّ علماء المقاصد حينما يذكرون المقاصد الضرورية، وهي كلّيات المقاصد الشرعية نجدهم يضعون حفظ الدين في المرتبة العليا منها، ويأتي بعده حفظ النفس والعقل والمال والنسل، وفي ذلك إشارة إلى أنّ حفظ الدين هو الدرجة الأعلى في سلّم الكلّيات الضرورية، وإن يكن تحرير المعنى المراد من حفظ الدين على وجه الدقّة لم يأخذ حظّه في كتب التراث، وكذلك بيان الكيفيات التي يكون بها هذا الحفظ، وهو ما يستلزم المزيد من البيان.

3 ـ مسالك حفظ الدين

إذا كان حفظ الدين هو المقصد الأعلى في سلّم الكلّيات الضرورية فكيف يكون هذا الحفظ للدين؟ وما هي الأحكام الشرعية التي شرعت من أجل تحقيق هذا المقصد؟ إنّ استقراء أحكام الشريعة يسفر عن تبيّن أنّه إذا كان حفظ الدين بالمعنى الذي حرّرناه سابقا مقصدا أصلياً ضرورياً فإن أحكاما كثيرة شرعت من أجل أن يتيسّر للإنسان التديّن، ومن أجل أن ترفع العوائق المعترضة لممارسة هذا التديّن والمعيقة دونه.

وإذا تجاوزنا كون كلّ حكم شرعي إنّما هو مشتمل بمعنى من المعاني على معنى من التيسير الذي به يتيسّر للإنسان أن يتديّن، ففيه إذن معنى من معاني حفظ الدين وإن بصفة غير مباشرة، إذا تجاوزنا ذلك إلى الأحكام التي مقصدها حفظ الدين بصفة أساسية مباشرة فإنّنا يمكن أن نصنّفها أصنافا، سلك كلّ منها مسلكا في حفظ الدين، لتلتقي عند ذات الهدف، ولكن من جهات متعدّدة. ولعلّ تلك المسالك في حفظ الدين تعود في معرض تعدّدها إلى مسلكين أساسيين، يتعلّق أوّلهما بما به يكون تيسير التديّن وتمهيد سبله والمساعدة عليه، ويتعلّق الثاني بدفع العوائق التي تعيقه والعراقيل التي تعرقله.

أ ـ حفظ الدين بتوفير أسبابه

إنّ من حفظ الدين تيسير أسباب التديّن، فلو كان الإنسان عازما على أن يتديّن إيمانا وسلوكا، ثمّ هو لا يجد في الدين الذي يريد التديّن به ما ييسّر له الطريق إلى ذلك، فإنّ تديّنه قد يتعرّض إلى التفريط، إذ تتكالب عليه المثبّطات، وتنغلق أمامه الطرق دون أن يجد من أحكام الدين نفسه عوامل التيسير والدفع، فيتعرّض الدين إذن إلى الضعف شيئا فشيئا، وقد ينتهي إلى التلاشي بمرور الزمن. وقد شهد التاريخ أديانا كثيرة انتهت إلى هذا المصير أو ما يشبهه بذات هذا السبب، إذ لم تكن متوفّرة على مناعة ذاتية تضمن الاستمرارية في التديّن بها من قبل معتنقيها، فسرعان ما ارتخت صلتهم بها، كأن تكون على سبيل المثال غير قادرة على مواكبة الزمان وأحواله، فتضيق عن مشاغل الناس ومشاكلهم، فيتركونها إذن لتنتهي إلى الضياع.

وقد جاء في الشريعة الإسلامية تحوّط لهذا الأمر، فشرع فيها من الأحكام ما مقصده حفظ الدين، وهي تلك الأحكام الكثيرة التي شرعت من أجل المساعدة على التديّن، وذلك بتيسير مسالكه، وتوفير أسبابه، والمعونة على ممارسته على الوجه الصحيح بإتقان، وتواصله وتماديه في كلّ الأحوال، وذلك سواء فيما يتعلّق بتديّن الفرد أو بتديّن المجتمع.

أولا ـ حفظ الدين بالتيسير

لعلّ أوّل ما يتبادر إلى ذهن المستقرئ لأحكام الشريعة من أحكام حفظ الدين تلك الأحكام التي تحمل معاني التيسر ورفع الحرج، فقد ورد في القرآن الكريم والحديث النبوي أوامر كثيرة تأمر بتوخّي اليسر في استنباط الأحكام والعمل بها، وتنهى عن التنطّع والمغالاة فيها، فقد قال تعالى: ﴿ **يريد اللهُ بكم اليسرَ ولا يريدُ بكم العسرَ** ﴾ (البقرة/185)، وقال صلّى الله عليه وسلّم لأصحابه: « **إنّما بعثتم ميسّرين ولم تُبعثوا معسّرين** » [1]، وقال

[1] أخرجه الترمذي: كتاب أبواب الطهارة، باب ما جاء في البول يصيب الأرض.

في النهي عن الغلوّ: « **إنّ هذا الدينَ متينٌ فأوغلُوا فيه برفق** »[1]، وقال في المغالين في الدين: « **هلك المتنطّعون** »[2]. ولكثرة ما تواتر من الأمر بالتيسير والنهي عن الغلوّ أصبح هذا الأمر وهذا النهي حكمين شرعيين في حكم القطع.

والأمر بالتيسير في الدين والنهي عن الغلوّ فيه إنّما المقصد منهما حفظ الدين نفسه؛ إذ لمّا يتّجه التديّن إلى التشدّد والمغالاة فإنّ المتديّن سرعان ما تكلّ نفسه عن متابعة التديّن إن كان قد انخرط فيه، بل قد يكون ذلك صادّا عنه لمن أراده قبل أن ينخرط فيه لما يرى من مشقّته وعسره، وهذا ما أراده صلّى الله عليه وسلّم حينما نهى عن المغالاة فقال: « **لا تبغّض إلى نفسك عبادة الله، فإنّ المنبتّ لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى** »[3]، وإنّما يكون تبغيض العبادة إلى النفس بالغلوّ الذي لا تطيق النفس التمادي عليه فتبغضه، فيكون الغلوّ إذن سببا في انقطاع التديّن؛ ولذلك جاء النهي عنه حكما شرعيا مقصده حفظ الدين.

إنّ الأحكام الآمرة بالتيسير في العبادة، والناهية عن التنطّع فيها إنّما شرعت لأجل أنّ الناظر في الدين من أجل أن يبحث فيه عن الحقّ فيعتنقه يجد أنّه دين ميسور الاتّباع، ليس فيه من المشقّة ومن الحرج ما يرهق النفس ولا الجسم، فيدفعه ذلك إذن إلى المضيّ فيه ليتديّن به، كما شرعت لأجل أنّ من مضى في طريق التديّن يجد أنّه بيسره ورفع الحرج فيه يكون مقدورا له التمادي فيه فلا ينكص عنه، ويكون الدين إذن محفوظا بهذا التديّن ابتداء واستمرارا جرّاء هذه الأحكام المقتضية لليسر ورفع الحرج، وهذا ما أشار إليه الإمام الشاطبي في قوله: "اعلم أنّ الحرج مرفوع من المكلّف لوجهين: أحدهما الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض

---

[1] أخرجه أحمد: مسند أنس بن مالك.

[2] أخرجه مالك: كتاب العلم، باب هلك المتنطعون.

[3] أخرجه البيهقي في سننه: كتاب الصلاة، باب القصد في العبادة

العبادة، وكراهة التكليف"[1]، ومعناه أنّ رفع الحرج من شأنه حفظ الدين بأن يكون مقاما بين الناس في إقبال عليه، وفي غير فرار منه أو نكوص عنه.

ثانيا ـ حفظ الدين بالاجتهاد

أحكام الشريعة أكثرها كلّي عامّ، وليس جزئيا تفصيليا إلاّ فيما يتعلّق بالعبادات وأحوال الأسرة؛ ولذلك فإنّ نوازل الحياة المستجدّة لا يسعها ما هو منصوص عليه من تلك الأحكام. وحينما يرد الحكم الشرعي منصوصا عليه، فإنّ الدلالة اللغوية على معنى الحكم قد تكون ظنّية، فيحتمل النصّ إذن أكثر من وجه من وجوه المعاني، فكيف للمسلم إذن أن يكون متديّنا في شؤون حياته كلّها كما يقتضيه شمول الدين والحال أنّه لا يملك حكما في تلك الشؤون كلّها، ولا يملك حكما قاطعا فيما لديه فيه حكم منصوص؟

إنّ ذلك يمكن أن يكون بالاجتهاد، بأن يفرغ المتديّن وسعه في النظر فيما هو منصوص عليه بدلالة ظنّية، فيعيّن من بين الاحتمالات ما يغلب على ظنّه أنّه مراد الشارع، ويستنبط فيما هو غير منصوص عليه أحكاما بطرق معروفة عند أهل العلم يغلب على ظنّه أنّها هي الدين المطلوب منه أن يتديّن به، وبذلك يمكن أن يكون كلّ ما يفعله أو يتركه من فعل فردي أو جماعي موجّها بحكم من أحكام الشريعة، إمّا بطريق النصّ المباشر أو بطريق الاجتهاد، وهذا هو معنى قولهم إنّ كلّ فعل إنساني لله فيه حكم بطلب الفعل أو الترك أو الإباحة.

وفي الشريعة الإسلامية جاء الأمر بالاجتهاد حكما واجبا على المسلمين على وجه الكفاية، فأيّما نازلة نزلت بالمسلمين ليس فيها حكم مباشر من النصوص، فإنّ عليهم بحسب طاقتهم أن يجتهدوا فيها ليجدوا

[1] الشاطبي ـ الموافقات: 104/2.

الحكم الشرعي المناسب لها، بل إنّ من الاجتهاد ما هو مطلوب من كلّ مسلم بعينه كما إذا تعلّق الأمر بزيادة في الصلاة من غير جنسها سهوا، فإنّ المصلّي إذا وقعت منه تلك الزيادة فعليه أن يجتهد في تقدير ما إذا كانت يسيرة فتغتفر، أم كثيرة فتبطل الصلاة[1]. ومن أهمّ الأصول في مشروعية الاجتهاد إقرار النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لمعاذ بن جبل لمّا قال إنّه إذا لم يجد نصّا في القرآن ولا في الحديث ليحكم به في نازلة من النوازل: "أجتهد رأيي ولا آلو"[2]، فقد أقرّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ذلك واستحسنه، فأصبح حكما شرعيا محلّ إجماع.

إنّ هذا الاجتهاد كحكم شرعي إنّما مقصده الأعلى حفظ الدين بتيسير التديّن؛ وذلك لأنّه إذا لم يجتهد المسلمون في تحديد الوجه الأرجح من الوجوه المحتملة في الدليل الظنّي الدلالة، فإنّهم ربّما وقعوا في العمل بما هو مرجوح من تلك الاحتمالات، بل بما هو موهوم منها، وحينئذ فإنّهم سيخطئون الدين الصحيح، وكذلك فإنّهم لو لم يجتهدوا فيما لا نصّ فيه فإنّهم سيخضعون قسما كبيرا من حياتهم، بل القسم الأكبر منها لمقتضيات الهوى والأوهام، فلا يحصل التديّن الحقّ، ويكون الدين إذن في كلا الحالين غير محفوظ على معنى أنّه غير معمول به في الواقع، والاجتهاد هو أحد السبل الأساسية في حفظ الدين على ذلك المعنى.

ثالثا ـ حفظ الدين بالتبليغ

المقصود بالتبليغ هو عرض الدين على الناس، وشرحه وبيانه لهم في معتقداته وفي أحكامه الشرعية العملية، وذلك من أجل أن يعرفوا ما فيه من حقّ وخير فيعتنقوه دينا لهم يتديّنون به. وقد يكون هذا التبليغ متمثّلا في التبليغ بالتعليم والتربية للناشئة، وقد يكون تبليغا لمن انحرف من المسلمين

[1] راجع: الشاطبي ـ الموافقات: 67/4.
[2] أخرجه أبو داود: كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء.

عن الفهم الصحيح للدين أو عن العمل بمقتضياته في السلوك العملي. وقد يكون تبليغا لغير المسلمين ممّن لا علم لهم به في حقيقته، فتبليغ الدين هو إذا عرض للدين على حقيقته من أجل معرفة الحقّ والخير فيه معرفة إيمانية يتبعها التزام سلوكي.

وتبليغ الدين للناس بمعانيه المختلفة هو حكم شرعي من درجة الوجوب، وهو وجوب قد يكون كفائيا إذا كان قيام البعض به يوفي بالغرض فيه، كأن تنفر جماعة من المسلمين لتؤدّي هذا الواجب في مستوياته المختلفة، وقد يكون وجوبا عينيا بحسب الطاقة في الحالات التي لا يتوفّر فيها من يقوم بالواجب الكفائي في بعض الأزمان أو في بعض الظروف أو في بعض المواقف. ومن دلائل وجوب هذا الحكم قوله تعالى: **﴿ قُل هذه سبيلي أدعُو إلى الله على بصيرَة أنا ومن اتَّبعَني ﴾** (يوسف/108)، وقوله تعالى: **﴿ ولتكُن منكم أُمَّةٌ يدعُون إلى الخير ﴾** (آل عمران/104)، وقوله صلّى الله عليه وسلّم: **﴿ بلّغوا عنّي ولو آية ﴾**[1].

إنّ هذا الحكم الشرعي الواجب متمثّلا في تبليغ الدين إنّما مقصده الأعلى حفظ الدين؛ وذلك لأنّ تبليغ الدين لمن لا علم لهم به يؤدّي إلى العلم به، وقد يؤدّي بالكثيرين منهم إلى الإيمان به، وذلك لأنّ من مظاهر حفظ الدين انتشاره بين الناس ومن مظاهر ضياعه تقلّصه وانكماشه، وكذلك لأنّ تبليغ الدين على وجه التصحيح لمن هو مؤمن به ولكن أصابه فيه انحراف من شأنه أن يبقي عليه صحيحا كما أراده الله تعالى، فيكون إذن محفوظا بتنقيته من الشوائب التي تطرأ عليه والانحرافات التي قد تطاله، كما يكون محفوظا بانتشاره وظهوره. فتبليغ الدين على نحو ما وصفنا هو إذن أحد المسالك الهامّة لحفظ الدين.

[1] أخرجه البخاري: كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل

رابعا ـ حفظ الدين بالسلطان

بمقتضى ما يتّصف به الإسلام من خاصّية الشمول فإنّ أحكامه تتناول بالبيان كلّ مناحي الحياة الفردية والاجتماعية. وحينما تكون بعض الأحكام متعلّقة بالعلاقات الاجتماعية فإنّها تكون في حاجة إلى سلطان يقوم على رعايتها وتنفيذها بحمل الناس عليها، وفضّ النزاعات الناشئة بينهم وفقها، فكلّ قانون ينظّم الحياة يحتاج إلى قوّة سلطانية تسهر على تنفيذه.

ولهذا السبب جاء ت الشريعة الإسلامية تتضمّن أحكاما توجب على المسلمين إقامة سلطان تنفيذي يتمثّل في الدولة التي على رأسها الأمير أو خليفة المسلمين، فإقامة الدولة، ونصب الإمام حكم شرعي من درجة الوجوب، ويتفرّع عليه أحكام شرعية أخرى كثيرة تتعلّق كلّها بما يعين الدولة على القيام بمهامّها في إنفاذ الشريعة من نصب للقضاء وللحسبة وغير ذلك من أجهزة الدولة، فما لا يتمّ الواجب إلاّ به هو واجب [1].

والمقصد الشرعي من هذه الأحكام المتعلّقة بنصب السلطان إنّما هو حفظ الدين، إذ بتنفيذ الأحكام الشرعية في المجتمع حملا للناس عليها، وفصلا للخصومات وفقها يصير الدين قائما موجّها للحياة، ولو تصوّرنا مجتمعا إسلاميا بدون سلطان تنفيذي لغابت أغلب أحكام الدين عن أن تكون موجّهة للعلاقات بين الناس، فيضيع إذن الدين بضياع أحكامه؛ ولذلك قيل في هذا السلطان ممثّلا في الإمامة "هي خلافة الرسول في إقامة الدين" [2]، فمن أهمّ المسالك لحفظ الدين هو إذن ما جاء من أحكام شرعية توجب على المسلمين إقامة سلطة ترعى الدين، وتعمل على حفظه بجعله مطبّقا في واقع الحياة.

---

[1] راجع في الوجوب الشرعي لنصب السلطان: الإيجي والجرجاني ـ المواقف وشرحه: 463/2.

[2] نفس المصدر والصفحة.

ب ـ حفظ الدين بدفع العوائق

كما يُحفظ الدين بتيسير أسبابه في أن يأخذ طريقه إلى الوقوع الفعلي كما بيّنّا بعضا منها آنفا، فإنّه يُحفظ أيضا بدفع العوائق التي قد تعترض سبيل وقوعه إذا ما توفّرت له أسباب التيسير، فمن اعتزم التديّن وبدأ السعي فيه من أفراد وجماعات قد تعترضه بعض العوائق التي تعرقل تديّنه، فتضعف عزمه وتحبط مسعاه، وإذا الدين بسبب ذلك يتعرّض للانتكاس بعد الوقوع أو تحول تلك العوائق دون وقوعه أصلا.

وقد تكون تلك العوائق داخلية تنشأ في ذات الفرد المسلم أو ذات الجماعة المسلمة، وقد تكون خارجية تتسلّط على الجماعة المسلمة من خارجها. وفي سبيل دفع هذه العوائق بنوعيها جاءت في الشريعة أحكام تعمل على ذلك الدفع، وذلك لتحقيق مقصد حفظ الدين، إذ في دفع تلك العوائق حفظ للدين بأن يأخذ طريقه إلى الوقوع. ومن المسالك التي جاءت تلك الأحكام تحفظ من خلالها الدين ما يلي:

أولا ـ حفظ الدين بمدافعة الهوى

إنّ في النفس البشرية نوازع طبيعية تنزع بها إلى إشباع الشهوات ومدافعة الضوابط التي تضبطها والحدود التي تحدّها، ولو أُرسلت تلك النوازع دون ضبط لأصبح الإنسان شبيها بالحيوان في إشباع غرائزه غاية لوجوده، وفي التدافع بين أفراده ليأكل القويّ الضعيف. وإنّما جاء الدين ليضبط نوازع الإنسان ارتقاء به عن حضيض الحيوانية إلى أفق الإنسانية؛ ولذلك قال الشاطبي: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلّف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا" [1].

---

[1] الشاطبي ـ الموافقات: 128/2

وإذا استبدّ بالإنسان هواه، وغلبته شهواته فإنّه سوف يؤول إلى انتهاك الضوابط الدينية متمثّلة في أحكام الشريعة، وحينئذ فإنّ الدين بمعنى التديّن سيكون عرضة للتلاشي، وستفقد الحياة تبعا لذلك معناها ومغزاها كما شرحناه سابقا، وسيكون الهوى إذن أحد أهمّ العوائق الداخلية الناشئة من نفس الإنسان التي تعوق الدين أن يتحقّق في واقع الحياة، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿ **ولاَ تتّبع الهَوَى فيُضلّك عن سبيلِ الله** ﴾ (ص/26).

ولحفظ الدين بدفع هذا العائق المتمثّل في الهوى جاءت أحكام شرعية كثيرة تأمر بمدافعة الهوى وعصيانه، وتنهى عن طاعته والخضوع لسلطانه، وذلك بصفة مباشرة وغير مباشرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ **أفَرَأيتَ من اتّخذَ إلَهَه هَواه وأضَلَّهُ اللهُ على علمٍ** ﴾ (الجاثية/23)، وقوله تعالى: ﴿ **أولئكَ الذين طَبَعَ اللهُ على قُلُوبهم وَاتّبَعُوا أهواءَهم** ﴾ (محمد/16)، ففي الآيتين نهي شديد عن اتّباع الهوى لما يؤدّي إليه ذلك من ضلال يجعل الدين غير واقع في الحياة وغير موجّه لمجراها. ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿ **ولاَ يَجْرِمَنّكُم شَنَآنُ قومٍ على ألاَّ تعْدِلُوا اعدلُوا هو أقربُ للتقوى** ﴾ (المائدة/8)، ففي الآية أمر بمدافعة الهوى متمثّلا في الميل الطبيعي الذي تميل به النفس للنكاية في الأعداء، فيفضي ذلك إلى الظلم. وفي القرآن الكريم والحديث الشريف أحكام كثيرة تندرج ضمن هذا النوع.

إنّ هذه الأحكام التي تجتمع عند وجوب مدافعة الهوى بأنواعه إنّما شرعها الله تعالى لإزالة عائق من أعتى العوائق التي تحول دون التديّن، إذ أكثر الأسباب التي تحمل على عصيان أوامر الله ونواهيه هي حبّ الشهوات فروجا وبطونا وأولادا وأموالا وجاها وسلطانا، وإزالة ذلك العائق إنّما هو مسلك من مسالك الشرع لحفظ الدين، فحينما تُكسر الأهواء بهذه الأحكام، وتتربّى النفوس على ذلك فإنّ الدين يكون أحفظ بما يصير له من الغلبة على الإرادة فتنطاع له بالقبول تصديقا وتطبيقا، وذلك هو أحد معاني حفظ الدين.

ثانيا ـ حفظ الدين بمدافعة الاستبداد الفكري

إنّ التديّن اختيار مبنيّ على حرّية الإرادة، كما هو مبني على حرّية التفكير، فالإيمان هو أصلا مبنيّ على حرّية الفكر، ولا يعتبر إيمانا معتدّا به إلاّ إذا كان ناشئا عن تفكّر يفضي إلى اقتناع، فإذا ما حصل الإيمان على ذلك النحو استتبع كلّ أحكام الشريعة على شاكلته. وبما أنّ الدين كلّه بعقائده وشرائعه لا يناقض أحكام العقل فإنّ التفكّر بالمنهج الصحيح لا يمكن إلاّ أن يفضي إلى الإيمان والاقتناع بحقّية الأحكام الشرعية؛ ولذلك فإنّ الفكر الحرّ هو مسلك أساسي من المسالك إلى التديّن، إذ هو لا محالة يفضي إليه.

إلاّ أنّ الفكر الحرّ قد تطرأ عليه عوامل تقيّد حرّيته، فإذا هو عند التفكّر في الدين من أجل الإيمان أو من أجل السلوك يحيد بفعل تلك العوامل عن الفهم الصحيح، فينصدّ عن الإيمان أصلا، أو يقع في مفاهيم منحرفة لا تمتّ إلى الدين الصحيح بصلة. وقد تكون تلك العوامل المقيّدة لحرّية الفكر متمثّلة في إرهاب فكري يوجّه أفكار الناس إلى ما يريده الإرهابيون من أفكار، بدل أن يتّجه المفكّر إلى ما يقتضيه منطق العقل ومنهج النظر، وهو ما كان صنيعا لفرعون حينما قال لمن أراد معرفة الحقّ بفكر حرّ: ﴿ **ما أريكُم إلاّ ما أرَى** ﴾ (غافر/29). وقد تكون متمثّلة في ضغوط العادات والتقاليد والمعتقدات المنحدرة من الآباء والأجداد، فتضرب على العقل حجابا يعوقه عن رؤية الحقّ الديني، وذلك تحت مقولة: ﴿ **إنّا وَجَدنَا آباءَنا على أمّة وإنّا على آثارِهم مقتَدُون** ﴾ (الزخرف/23).

وقد جاءت في الدين أحكام كثيرة توجب على الإنسان السعي إلى أن يكون حرّا في فكره، متحرّرا من القيود الخارجية التي تُسلّط عليه فتوجّهه إلى وجهة الباطل، وتنهاه عن أن يرضى بالقهر الفكري مهما كان نوعه، ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم من توجيه دائب إلى النظر والتفكّر

والتدبّر في تعامل مباشر مع حقائق الكون الموضوعية دون وساطة من موجّه آخر يري الناظر تلك الحقائق ويكون واسطة بينه وبينها، ومن ذلك أيضا ما جاء في القرآن الكريم من نكير على أولئك الذين كبّلوا عقولهم بموروثات الآباء والأجداد فعموا عن مشاهدة حقائق الدين، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ **وإذَا قيلَ لهم اتّبعُوا ما أنزلَ اللهُ قالُوا بل نتّبعُ ما وجدنَا عليه آباءَنا أولَو كان الشيطَانُ يدعوهم إلى عذابِ السعير** ﴾ (لقمان/21).

وقد جاء في الحديث النبوي نهي عن أن يكون الإنسان إمّعة يرتهن في نظره إلى ما يراه الناس فيراه معهم حقّا كان أو باطلا، وأمر بأن يكون موطّنا نفسه على النظر الحرّ الموصّل للحقيقة وافقت ما يراه الآخرون أو خالفته[1]، وما إخال قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد** »[2] إلاّ مندرجا ضمن الحثّ على حرّية الفكر، فهذه الحرّية حتى وإن أفضت إلى الخطإ فإنّ خطأها أهون من الأخطاء المترتّبة على الاستبداد الفكري.

وليست هذه الأحكام الشرعية الموجبة للنظر الحرّ الناهية عن الارتهان للاستبداد الفكري إلاّ مندرجة ضمن مقصد حفظ الدين؛ وذلك لأنّ الفكر الحرّ هو القادر على أن يصل إلى الإيمان ابتداء، وهو القادر على أن يفقه أحكام الشريعة على حقيقتها، وأن يستنبط منها بالاجتهاد ما يكون فيه حلّ لمستأنفات الأحداث، وأمّا إذا ما أصبح الفكر مقيّدا بموجّهات خارجية تعصّبا مذهبيا كانت أو ارتهانا لموروثات من العادات والتقاليد الخاطئة، أو خضوعا لقهر فكري، فإنّه يصبح قاصرا على أن يفقه الدين وأحكامه الفقه الصحيح، فيكون الدين عرضة إذن للتحريف الذي يؤدّي به

---

[1] من ذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **لا تكونوا إمّعة تقولون إن أحسن الناس أحسنّا وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطّنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساؤوا فلا تظلموا** »، أخرجه الترمذي: كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الإحسان.

[2] أخرجه الترمذي: كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي.

إلى الضياع؛ ولذلك شرع الله تعالى مدافعة الاستبداد الفكري بأنواعه المختلفة مسلكا من مسالك حفظ الدين.

ثالثا ـ حفظ الدين بمدافعة التحريف

أحكام الدين ليست كلّها منصوصا عليها بحيث تكون بيّنة بذاتها لكلّ المتديّنين، بل إنّ ما هو غير منصوص عليه منها أكثر بكثير ممّا هو منصوص جرّاء ما يتّصف به الدين من شمول يكون له به حكم في كلّ شؤون الحياة، وكذلك فإنّ ما هو منصوص عليه ليس نصّه بقطعيّ الدلالة كلّه، بل إن الظنّيّ منه أكثر من القطعيّ؛ ولذلك فإنّ مجال الاجتهاد العقلي في الدين مجال واسع جدّا، إذ هو يشمل ما فيه نصّ ظنّي لتعيين الحكم المراد منه من بين احتمالات متعدّدة، ويشمل ما لا نصّ فيه لاستنباط حكم لمستأنفات الأحوال وفق التوجيهات الشرعية العامّة.

وبالنظر إلى هذه السعة في الاجتهاد من أجل تعيين الحكم الشرعي فإنّ المجال أصبح قابلا لأن تتعدّد فيه الاجتهادات، وأصبح قابلا أيضا لأن تكون بعض الأقاويل لابسة لبوس الاجتهاد ولكنّها في حقيقتها تقوم على تأويل قد تفضي إلى أحكام منكرة تحرّف الدين عن مقاصده، بل قد تؤول إلى هدمه من أساسه، وقد يكون ذلك عن جهل، وقد يكون عن دسيسة، والتاريخ الفكري الإسلامي طافح بمثل هذه الحالات [1] مهما يكن من كون تأثيرها لم يكن بالغا، إذ لم يؤدّ إلى تحريف ذي بال في الحقيقة الدينية شأن ما وقع في أديان أخرى، بل بقي هذا الدين محفوظا في صورته العامّة، وبقي المتديّنون يتديّنون به في عمومهم على تلك الصورة.

وإذا كانت أحكام الدين تدعو إلى الاجتهاد لتحقيق مقصد حفظه كما بيّناه سابقا، فإنّ أحكاما أخرى جاءت تدفع ما يتستّر بستار الاجتهاد من

[1] يمكن أن يُذكر في هذا الخصوص بعض الفرق الغالية من الخوارج والروافض وغلاة الصوفية وغيرهم، وبعض الشواذّ من المنتسبين إلى الإسلام قديما وحديثا.

تأويل غير مشروع ينتهي إلى تحريف الدين عن حقيقته، وذلك سواء بالزيادة فيه أو النقصان منه أو التغيير في أحكامه، وسواء أكان ذلك عن جهل أو عن دسيسة مع اختلاف طريقة الدفع بين التعليم والعقاب.

ولعلّ من أبين تلك الأحكام ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **هو الذي أنزلَ عليكَ الكتابَ منه آياتٌ محكماتٌ هنّ أُمُّ الكتاب وأُخَرُ متشابهَاتٌ فأمّا الذين في قُلُوبهم زيغٌ فيتّبعُون ما تشَابهَ منهُ ابتغاءَ الفتنَة وابتغاءَ تأويله** ﴾ (آل عمران/7)، فهؤلاء المتّبعون للمتشابه ابتغاء تأويله للفتنة هم المحرّفون للدين، وسياق الآية يدلّ على وجوب دفع صنيعهم بالتصدّي لمنعهم من هذا التحريف، وهو ما جاء في الحديث النبوي إذ قال صلّى الله عليه وسلّم في خصوص المتّبعين للمتشابه: « **إذا رأيتم الذين يتّبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمّى الله فاحذروهم** » [1].

ومن البيّن أنّ المتأوّلين للدين بغير وجه معقول من التأويل سينتهون بتأويلهم إلى صرف الأحكام عن غير المراد الإلهي، وسينتهي الأمر بالتالي إلى ضياع الدين جزئيا أو كلّيا، وقد ضاعت أديان قبل الإسلام بمثل هذه التآويل، فأين اليهودية المنتشرة اليوم بين الناس من الدين الذي أنزله الله تعالى على نبيّه موسى؟ وأين المسيحية التي أنزلها موحّدة على نبيّه عيسى؟ولذلك فإنّ من الأحكام التي أوجبها الله تعالى التصدّي لهؤلاء المحرّفين، إمّا بالفكر من قبل العلماء، وإمّا بالردع والعقوبة من قبل ولاة الأمر، وما ذلك كلّه إلاّ لتحقيق مقصد حفظ الدين، إذ في التصدّي للتحريف إبقاء للدين على حقيقته، وذلك حفظ له. ولا يتعلق الأمر في هذا المقال بحرية الرأي في فهم الدين، وهو ما مجاله المعاني المظنونة، وإنما يتعلق بتأويل ما هو قطعي معلوم من الدين بالضرورة ونشره بين الناس.

---

[1] أخرجه مسلم: كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن..

رابعا ـ حفظ الدين بمدافعة الإرجاف

التحريف في أحكام الدين الذي بيّناه آنفا هو تحريف في التفاصيل من ذات الأحكام، وقد يتّخذ ذلك التحريف شكلا آخر يتّجه فيه المحرّفون إلى الطعن في الدين بصفة جملية، وفي اختلاق الأكاذيب في شأنه، كيدا منهم لزعزعة الثقة به، وتشكيك الناس فيه، وصدّهم عنه أن يعتنقوه دينا أو يتمسّكوا به تديّنا، وقد كان ذلك واقعا في عهد النبوّة، وسمّاه القرآن الكريم بالإرجاف في قوله تعالى: ﴿ **لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينّك بهم ثمّ لا يجاورونك فيها إلاّ قليلاً** ﴾ (الأحزاب/60)، ويقع منه اليوم شيء كثير متمثّلا في الحملات التشويهية للإسلام التي تقوم بها جهات كثيرة فردية وجماعية معادية له من خارج دائرة المسلمين ومن داخلها.

ومن البيّن أنّ هذا الإرجاف كما هو مدلوله اللغوي يحدث في الدين وفي المتديّنين ارتباكا واضطرابا قد ينتهيان إلى شكّ الكثير من الناس في الدين وإلى صدودهم عنه، فينتهي الأمر به إلى الانسحاب من الدين أن يكون موجّها للحياة نحو غايتها؛ ولذلك فقد جاء الدين يحمي نفسه من هذا التلاشي بأحكام شرعية تقصد حفظه من هذا المصير، وفي الآية الآنفة الذكر ما يتضمّن الحكم بمنع هذا الضرب من التخذيل عن الدين بالأسلوب المناسب الذي يقتضيه الحال، وهو ما يتضمّنه التعبير بـ ﴿ **لنغرينّك بهم** ﴾، أي لنسلّطنّك عليهم، وما جاء في الآية اللاحقة من قوله تعالى: ﴿ **أينما ثقفوا أخذوا وقتّلوا تقتيلاً** ﴾ (الأحزاب/61).

ونحسب أنّ ما جاء في تعاليم الإسلام من منع للردّة ومن حكم مغلّظ في شأنها إنّما يندرج ضمن هذا المنع للإرجاف، فالردّة عن المعتقد الإسلامي بعد اعتناقه هي من الناحية النظرية مظنّة تصرّف كيدي، إذ من أقوى الأساليب في الكيد للمعتقد الإسلامي والتخذيل عنه أن يعتنق

الإنسان هذا المعتقد، ثمّ بعد فترة يتركه ليعود إلى معتقد آخر، فدلالة ذلك أنّ هذا المعتقد الذي وقع اعتناقه جرّب بالتطبيق الفعلي فتبيّن أنّه لا تستقيم به الحياة، وهو نوع خطير من أنواع الإرجاف، ويكون هذا الضرب من الإرجاف أفتك في الكيد، وأبلغ في إحداث الأثر السلبي حينما تكون الردّة جماعية، إذ من أمضى ما يقاوم به دين من الأديان أن تعتنقه جموع كثيرة من الناس ثمّ ترتدّ عنه بصفة جماعية، وتلك طريقة معهودة في الكيد السياسي تستعمل لتخذيل المنظّمات والأحزاب والحكومات، وهي تحدث نفس الأثر أو أشدّ في الكيد الاعتقادي.

وعلى الصعيد الواقعي فإنّ الردّة عن الإسلام استعملت وسيلة كيدية بالغة التأثير، فقد جاء في تفسير الرازي أنّ "طائفة من أهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين، فكانوا يظهرون الإيمان تارة، والكفر أخرى، على ما أخبر الله تعالى عنهم أنّهم قالوا لغاية التخذيل: ﴿ **آمنُوا بالذي أُنزلَ على الذين آمنوا وجهَ النهار واكفُروا آخره لعلَّهم يرجعُون** ﴾ (آل عمران/72)" [1]، فهؤلاء إنّما كانت ردّتهم ردّة كيدية للتشكيك في الإسلام وصرف الناس عنه. وفي هذا الباب تندرج الردّة الكبرى التي حدثت في عهد أبي بكر، فقد كانت ردّة ذات بعد تآمري على الإسلام، ولم تكن مجرّد اختيار حرّ للمعتقد، ومن أجل ذلك قوبلت بما قوبلت به من الحزم في المقاومة.

والعقوبة القاسية التي فرضت في حقّ الردّة لعلّ من أهمّ مبرّراتها هذا البعد الكيدي من أبعادها، فالردّة في نطاق النظام الإسلامي شديدة الإغراء بالكيد، إذ هي حينما تكون كيدية فإنّها تكون بالغة التأثير على المجتمع الإسلامي، وذلك باعتبار أنّ المجتمع الإسلامي أُقيمت كلّ الحياة فيه على أساس ديني، فالكيد بالردّة يمكن أن يفضي إلى هدم المجتمع بأكمله،

---

[1] الرازي ـ التفسير الكبير: 79/6.

وذلك نظير ما يُسمّى في قوانين الدولة الحديثة بجريمة الخيانة العظمى التي تغلّظ فيها العقوبات بما هي تهديد حقيقي لنظام المجتمع بأكمله. وأمّا المجتمعات التي لا تُقام فيها الحياة على أساس ديني وإنّما الدين فيها شأن فردي، فإنّ الردّة فيها لا تغري بالكيد، إذ تأثيرها يكاد لا يتعدّى حدود المرتدّ في حياته الفردية الخاصّة.

ولعلّ هذا الملحظ هو ما ذهب ببعض الباحثين من المسلمين إلى الميل بحكم الردّة نحو أن يكون حكما تعزيريا يُترك فيه تحديد العقوبة إلى وليّ الأمر بحسب ما يقدّر في شأن المرتدّ من أنّ ردّته كيدية أو غير كيدية ليكون العقاب على حسب ذلك في الشدّة، مستدلّين بأنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم كان حكمه في أحوال المرتدّين مختلفا بالتخفيف والتشديد بين واحد وآخر، ومستدلّين أيضا بذلك الحوار الواسع الذي جرى بين الخليفة أبي بكر وبين الصحابة في شأن قتال المرتدّين، فهو حوار اجتهادي لتقدير الحكم في شأن هذه الردّة. وبناء على ذلك فإنّ عقوبة المرتدّ ليست عقوبة على تغيير المرتدّ لدينه، وإنّما هي عقوبة على ذلك البعد الكيدي التخذيلي في الردّة[1].

إنّ التصدّي لهذا الإرجاف بأنواعه المختلفة بهذه الأحكام الدافعة من شأنه أن يترك الناس يتعاملون مع الدين بصفة مباشرة دون تشويش عليهم من عوامل خارجية، وحينئذ فإنّهم سيكتشفون فيه الحقّ إن لم يكونوا مؤمنين فيؤمنون به نتيجة للنظر الموضوعي فيه، وسيتشبّثون به أكثر إن كانوا مؤمنين، وفي كلّ الحالات سيكون في دفع هذا الإرجاف والتخذيل حفظ للدين، فذلك مسلك من مسالك هذا الحفظ بدفع مانع قويّ من موانعه.

[1] راجع تفصيلا لذلك في: راشد الغنوشي ـ الحرّيات العامّة في الدولة الإسلامية: 48 وما بعدها.

خامسا ـ حفظ الدين بالجهاد

حينما يتعرّض المسلمون لغزو خارجي، فإنّ هذا الغزو سيكون مآله سيطرة الغزاة على الحياة العامّة، وسيوجّه تلك الحياة الوجهة التي يرتضيها مناقضة بالضرورة للوجهة الإسلامية، وبما أنّ الإسلام بحكم خاصّية الشمول يوجّه النظام الاجتماعي بأكمله، فإنّ هذا الغزو سيكون معطّلا للشطر الأكبر من الدين، الذي سيبقى في أحسن الحالات منحصرا في التعبّد انفردي، وليس هذا الأمر بمنطبق على الديانات الأخرى، إذ هي في معظمها لا تهتمّ بالحياة الاجتماعية، وإنّما تقتصر على الحياة الروحية للأفراد، فلا يصيب الغزو الخارجي لأهلها من دينهم إلاّ قليلا. ومصداق ذلك يتبيّن في الغزو الاستعماري للأمّة الإسلامية، فقد حطّم هذا الغزو أو كاد معظم الأنظمة الثقافية الاجتماعية للأمّة كما هو معلوم من آثاره الشاخصة اليوم في واقع المسلمين.

وتناسبا مع هذا الخطر الجسيم الذي يصيب الإسلام والمسلمين جرّاء الغزو الخارجي متمثّلا في إهدار الدين أن يكون قيّما على الحياة الاجتماعية، فقد جاءت في التشريع الإسلامي أحكام تدفع هذا الإهدار للدين، وعلى رأس تلك الأحكام الحكم بوجوب الجهاد لمدافعة الغزاة، فقد جعل الله تعالى الجهاد فرضا كفائيا على الأمّة، فإن لم تف الكفائية به أصبح فرضا عينيا، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿ **انفرُوا خفافًا وثقالاً وجاهدُوا بأموالكُم وأنفُسكم في سبيلِ الله** ﴾ (التوبة/41)، فهذا الأمر بالجهاد هو أمر لكلّ الأمّة، وحدوده من حيث الكفائية والعينية ما تتمّ به الغاية في الدفع حتى ينتهي الأمر إلى كلّ فرد بعينه من أفراد الأمّة.

وإنّما شرع الجهاد لدفع العدوّ الخارجي الغازي، وذلك من جهة كون هذا العدوّ إذا ما استولى على المسلمين فإنّ أوّل ما يلحقهم به من ضرر هو صرف حياتهم عن أن تكون محكومة بالدين، وذلك هدم للحياة بأكملها، من حيث إنّ حياة المسلمين إنّما تستمدّ قيمتها من الدين الذي يوجّهها

نحو غاية الخلافة، فإذا ما سقط منها الدين فكأنّما سقطت كلّها بقصورها عن أن تتّجه نحو غايتها؛ ولذلك فقد جاءت فريضة الجهاد تحمي هذه الحياة من أن يحبطها عامل الغزو بنزع التوجيه الديني عنها، وفي ذلك دفع عائق من أكبر العوائق التي تحول دون قيام الدين، فالجهاد إذن مقصده الأصلي حفظ الدين بدفع ذلك العائق.

وما كان من جهاد سُمّي في الماضي بجهاد الطلب لا يخرج عن هذا المعنى الذي كنّا نبيّن؛ وذلك لأنّه جهاد يبتغى منه إيصال الدعوة الإسلامية إلى أقوام ضرب عليهم حصار أن تصل إليهم تلك الدعوة من قبل متسلّطين عليهم مستبدّين، فهو جهاد لأجل إزاحة ذلك الاستبداد ليسمع الناس هذه الدعوة فإن شاؤوا آمنوا بها وإن شاءوا لم يؤمنوا، فإذا ما أمكن تبليغ تلك الدعوة إلى الناس دون مجاهدة أولئك المستبدّين كما هو الحال اليوم بانتشار وسائل الإعلام لم يبق لهذا النوع من الجهاد مبرّر، إذ لم يبق إليه حاجة في دفع العوائق دون قيام الدين، من حيث إنّ العوائق يمكن تجاوزها بطرق أخرى هي اليوم طرق الإعلام.

إنّ هذه المسالك المتعدّدة لحفظ الدين بدفع العوائق التي تعوق إقامته إنّما هي مسالك جاءت في الدين نفسه أحكاما من أحكامه، وذلك على سبيل الحماية الذاتية، وهي إذا ما انضمّت إلى تلك المسالك التي من شأنها إقامة الدين من جهة تيسير أسبابه كما شرحناها، فإنّها تصبح ممثّلة لجهاز مناعة في الدين، يجعله يقوى على الانتشار ليكون قائدا للحياة، ويدفع عنه عوامل الانكماش التي تعوقه عن ذلك؛ ولولا هذا الجهاز المناعي المتمثّل في الأحكام الشرعية المندرجة في تلك المسالك التي عرضناها تيسيرا ودفعا ما كان للدين أن يكون محفوظا، ولذلك فقد كان المقصد الأعلى من مقاصد الدين هو أن يكون ذلك الدين محفوظا بأن يكون قائما موجّها للحياة، وهو المعنى الذي قصدناه حينما ترجمنا لهذا الفصل بـ "مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية" وجعلنا حفظ الدين هو المقصد الأعلى ضمن مقصد حفظ الحياة.

الفصل الثاني

مقصد حفظ إنسانية الإنسان

تمهيد

نقصد بإنسانية الإنسان ماهيته التي بها كان إنسانا ولم يكن شيئا آخر، فالمقادير الكمّية والكيفية التي خلقه الله تعالى عليها شكّلت منه كائنا مخالفا لكلّ ما سواه، وهي مقادير تحمل معنى العموم إذ هي موزّعة بين جميع بني الإنسان، فمعنى الإنسانية إذن يحمل بعدا جماعيا يتجاوز الإنسان الفرد إلى الإنسان النوع، واختلال تلك الماهية باختلال مقاديرها يفضي إلى اضطراب في حقيقة هذه الإنسانية في بعدها الفردي وبعدها الجماعي على حدّ سواء. وبما أنّ التكليف بالدين بني على معنى الإنسانية في هذا الكائن كما سبق بيانه فإنّ الاختلال فيها يترتّب عليه اختلال في هذا التكليف، واختلال بالتالي في الغاية من الوجود الإنساني نفسه.

وبناء على ذلك فكما جاء التشريع الإسلامي يجعل في أعلى مقاصده حفظ الدين الذي به تتحدّد حقيقة الحياة وقيمتها، فقد جاء أيضا يجعل في أعلى تلك المقاصد حفظ إنسانية الإنسان، إذ هي أساس التكليف بالدين. وإذا كان النظّار في مقاصد الشريعة جعلوا من حفظ النفس مقصدا شرعيا

كلّيا، فإنّنا بالرغم من أهمّيته كما سنشرحه تاليا لا نراه يسدّ مسدّ هذا المقصد الذي نحن بصدد شرحه؛ وذلك لأنّ حفظ النفس كما شرحه المقاصديون ينحو منحى النفس الفردية حفاظا عليها من التلف بأنواعه، وجلّ الأمثلة التي ضربوها في شرح هذا المقصد تدلّ على ذلك، وعلى رأس تلك الأمثلة حفظ النفس بتشريع القصاص.

ومقصد حفظ إنسانية الإنسان الذي نشرحه في هذا السياق أوسع من حفظ النفس بذلك المعنى، إذ هو يتعلّق بحقيقة الإنسانية في كلّ فرد من أفراد الإنسان، إذ هذه الحقيقة قد تتعرّض للاعتداء لسبب أو آخر من الأسباب، اعتداء يمتدّ حكما إلى كلّ ذات إنسانية حتى في حال الاعتداء على فرد بعينه أو مجموعة أفراد، وقد يمتدّ فعلا إلى جماعة الإنسان بما يهدّد الجنس البشري كلّه بالخلل.

وبالإضافة إلى ما جاءت به الشريعة من أحكام مستفيضة توجّه إلى حفظ إنسانية الإنسان كما سنشرحه لاحقا ممّا يرشّح ذلك إلى أن يكون مقصدا مستقلاّ، فإنّ ممّا يدفعنا إلى أن نفرد هذا المقصد الشرعي بعنوان خاصّ به ما آل إليه الوضع الإنساني اليوم من اعتداء سافر على إنسانية الإنسان، سواء على مستوى فلسفي ثقافي، أو على مستوى عملي واقعي، فمن الفلسفات العدمية والعبثية التي تهدر الغاية من الوجود الإنساني من أصله، إلى الوجودية التي تهدر معنى الثبات في الماهية الإنسانية وتدّعي إمكان التغيّر المستمرّ فيها، إلى التشريعات التي تلغي الفروق بين الجنسين وتشرع بناء على ذلك للزواج المثلي، إلى الهندسة الوراثية التي تسعى إلى االاستنساخ البشري، فهلاّ يكون من الواجب إذن أن نبرز الحفاظ على إنسانية الإنسان مقصدا شرعيا أساسيا من مقاصد الشريعة الإسلامية تتوقّف عليه حقيقة الحياة الإنسانية ومعناها وقيمتها وغاية وجودها؟

وحفظ إنسانية الإنسان إنّما يكون بحفظ مقوّماتها التي تشكّل حقيقتها. وهذه المقوّمات هي في معرض تعدّدها تجتمع عند ما يكون به الإنسان إنسانا في بعديه المادّي والروحي على حدّ سواء، وهي في تفصيلها قد تتلخّص في أربع مقوّمات أساسية هي: الفطرة متمثّلة في عناصر التكوين الإنساني مادّيا ومعنويا، وغائيّة الحياة التي تشعر الإنسان بحقيقة حياته وقيمة وجوده، والإحساس بالكرامة والعزّة الذي بدونه يكون الذلّ والمهانة والحقارة، والحرّية التي تثمر الشعور بالذات وتدفع إلى الفعل. فأيّما مقوّم من هذه المقوّمات انهدم في الكيان الإنساني يكون قد انهدم بانهدامه جزء من إنسانيته، فإذا ما انهدمت جميعا تلاشى المعنى الحقيقي للإنسانية، وانهدم ما يترتّب عليها من تكاليف؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة تعمل على حفظ هذه المقوّمات حفظا لإنسانية الإنسان، وحفظا من وراء ذلك لأن يقوم الإنسان بما كلّف به من مهمّة الخلافة.

1 - حفظ الفطرة الإنسانية

لقد كان الإمام ابن عاشور سبّاقا إلى إدراك أنّ الحفاظ على الفطرة الإنسانية هو من المقاصد العالية للشريعة الإسلامية، وعقد فصلا لبيان ذلك في كتابه مقاصد الشريعة ترجم له بقوله: "ابتناء المقاصد على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة"، بل قد جعل ذلك الفصل في فاتحة القسم الذي خصّصه لشرح المقاصد الشرعية العامّة، واحتفل بمقصد حفظ الفطرة احتفالا كبيرا لم نجده عند غيره من الدارسين، وقال في بيان أهمّيته: "إذا أجدْنا النظر في المقصد العامّ من التشريع الذي سيأتي بحثه نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها"[1]. ونحدّد تاليا المعنى المقصود بالفطرة، ثمّ المسالك التي منها يمكن أن يتمّ حفظها استنتاجا من الأحكام الشرعية التي جاءت من أجل تحقيق هذا المقصد العامّ.

---

[1] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 202.

أ ـ الفطرة الإنسانية

فطرة الإنسان هي البنية التي خُلق عليها في بعديها المادّي والروحي، فالإنسان خلق على تركيب معين في جسمه، وعلى بناء في نفسه يتقوّم بمجموع من العواطف والغرائز والأحاسيس، وعلى هيئة في عقله تحمل استعدادات يدرك بها حقائق الأشياء، وعلى علاقة محدّدة بين ذينك العنصرين المادّي والنفسي تتكوّن منها وحدة متفاعلة لا يتوفّر عليها أيّ مخلوق آخر، ومجموع كلّ ذلك هو الفطرة التي خُلق عليها الإنسان، والتي على أساسها تمّ تكليفه بالدين.

وقد شرح ابن عاشور الفطرة بقوله: "الفطرة: الخلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كلّ مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فُطر ـ أي خُلق ـ عليه الإنسان ظاهرا وباطنا، أي جسدا وعقلا، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة، واستنتاج المسبّبات من أسبابها والنتائج من مقدّماتها فطرة عقلية، فاستنتاج الشيء من غير سببه خلاف الفطرة العقلية" [1]، وهكذا يبدو أنّ فطرة الإنسان تشمل البناء التكويني الذي بُني عليه، كما تشمل المطالب التي يطلبها ذلك البناء، فغريزة حبّ المال هي من فطرة الإنسان، والسعي العملي لتحصيل المال استجابة لتلك الغريزة هو أيضا جزء من تلك الفطرة.

وإذا كانت الفطرة الإنسانية خلقة إلهية أرادها الله تعالى قدرا له ليرتّب عليه التكليف، فإنّ الإنسان بمقتضى إرادته الحرّة التي هي جزء من فطرته أيضا قد يعمل على الاعتداء على تلك الفطرة بمحاولة تغييرها، أو بصدّها عن ابتغاء مطالبها، أو بتحريف تلك المطالب عن طبيعتها كتحريف مطلب الغريزة الجنسية بالشذوذ الجنسي، أو بإحداث خلل في التوازن الذي بُنيت

[1] ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 198.

عليه كالتوازن بين الجسم والروح. وهذا الاعتداء على الفطرة بوجوهه المختلفة ينتهي كلّه إن قليلا أو كثيرا إلى خلل في تحمّل التكليف الديني الذي بُنيت الفطرة من أجله، وقُدّرت بحسبه.

وحفظ الفطرة الذي هو كما نبيّنه في هذا المقام مقصد شرعي كلّي يعني المحافظة على الخلقة الإنسانية كما قدّرها الله تعالى، وذلك من حيث طبيعة تركيبها، أو من حيث التوازن بين مكوّناتها، أو من حيث تلبية مطالبها، سواء تعلّق ذلك بالبعد المادّي في الفطرة، أو بالبعد الروحي فيها. فالمحافظة على الجسم في مكوّناته المختلفة، وفي أعضائه كما خُلق عليها ذكورة أو أنوثة، هو حفظ للفطرة، وتلبية المطالب الجسمية إشباعا للغرائز والشهوات هو من باب حفظ الفطرة، والموازنة في إشباع تلك المطالب بين مقتضيات الجسم ومقتضيات الروح يدخل ضمن الحفاظ على الفطرة. وقد جاءت الشريعة الإسلامية بأحكام كثيرة تهدف كلّها إلى حفظ الفطرة، ممّا يدلّ على أنّ هذا الحفظ هو مقصد شرعي يندرج ضمن مقصد أعلى هو حفظ إنسانية الإنسان.

ب ـ مسالك حفظ الفطرة

تنوّعت أحكام الشريعة المتعلّقة بحفظ الفطرة الإنسانية وتعدّدت، ولكنّها ترجع في معرض تعدّدها وتنوّعها إلى الانتظام في مسالك محدّدة تنتهي كلّها إلى تحقيق معنى الحفظ، ولعلّ من أهمّ تلك المسالك ما يلي:

أولا- حفظ الفطرة من التبديل

جاءت أحكام شرعية كثيرة تأمر بالحفاظ على فطرة الإنسان على نحو ما خُلقت عليه من وضع، وتمنع أن يطالها التبديل. ولعلّ من أجمع ما جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿ **فأقم وجهَكَ للدينِ حنيفا فطرةَ الله التي فطرَ الناسَ عليها لا تبديلَ لخلقِ الله** ﴾ (الروم/30)، فنفي التبديل لخلقَ الله أي الفطرة

التي فطر الناس عليها هو نفي يحمل معنى النهي كما نبّه إليه صاحب التحرير والتنويز في قوله: "جملة لا تبديل لخلق الله معترضة لإفادة النهي عن تغيير خلق الله فيما أودعه الفطرة، فتكون لا تبديل لخلق الله خبرا مستعملا في معنى النهي على وجه المبالغة كقوله: لا تقتلون أنفسكم" [1].

وقد جاء في الشريعة النهي عن تغيير خلق الله تعالى المقصود به الفطرة نهيا مطّردا، يتناول أحيانا مبدأ التغيير من أساسه، ويتناول أحيانا أخرى مفردات التغيير في الخلقة على وجه التفصيل. وممّا جاء عامّا في ذلك إضافة إلى الآية السالفة قوله تعالى: ﴿ **ولآمرنّهم فليُغيّرنّ خلق الله** ﴾ (النساء 119)، فقد جاءت الآية في ذمّ المشركين بما يقومون به من أعمال شركية من بينها تغيير خلق الله في الأنعام، وإذا كان هذا النهي مشدّدا فيما يتعلّق بالأنعام، فإنّه يكون أكثر شدّة فيما يتعلّق بالإنسان.

ويدخل في هذا السياق النهي الشرعي المشدّد عن الخصاء للإنسان بصفة خاصّة، ولكلّ الحيوانات بصفة عامّة، فقد روى عن ابن عمر أنّه قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إخصاء الخيل والبهائم" وقال: "فيها نماء الخلق" [2]. وقد اتّفق العلماء على تحريم خصاء الإنسان واعتباره إحدى الكبائر، وهو ما قرّره القرطبي في قوله: "ولم يختلفوا [أي العلماء] أنّ خصاء بني آدم لا يحلّ ولا يجوز، لأنّه مثلة وتغيير لخلق الله تعالى" [3]، وإنّما كان ذلك لأنّ في هذا الصنيع اعتداء على الفطرة التي فطر الإنسان عليها.

وممّا جاء من نهي مغلّظ عن تغيير الفطرة قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمّصات والمتفلّجات للحسن، المغيّرات خلقَ الله** » [4]، وقد قال القرطبي في شرح هذا النهي:

---

[1] ابن عاشور - التحرير والتنوير: 93/21.

[2] رواه أحمد: مسند عبد الله بن عمر

[3] القرطبي - الجامع لحكام القرآن: 391/5.

[4] رواه البخاري: كتاب اللباس، باب المتفلجات للحسن

"وهذه الأمور كلّها قد شهدت الأحاديث بلعن فاعلها وأنّها من الكبائر، واختلف في المعنى الذي نهى لأجلها، فقيل لأنّها من باب التدليس، وقيل: من باب تغيير خلق الله تعالى كما قال ابن مسعود وهو أصحّ"[1]، فهذه الأفعال إنّما حُرِّمت بهذا النهي المشدّد حفظا للفطرة الإنسانية في مظهرها الجسمي ليبقى كلّ ما خلقه الله تعالى على نحو ما خلق عليه.

ومن هذا الباب أيضا ما جاء في الشريعة من نهي تشبّه الرجال بالنساء، فقد روي عنه صلّى الله عليه وسلّم قوله: « **ليس منّا من تشبّه بالرجال من النساء، ومن تشبّه بالنساء من الرجال** »[2]، وهذا التشبّه المنهيّ عنه يشير إلى محاولة الانسلاخ من الأنوثة إلى الرجولة، أو من الرجولة إلى الأنوثة، ويشمل ذلك التشبّه الجسمي، كما يشمل التشبّه النفسي في العواطف والغرائز، ولهذا الفعل مظاهر كثيرة في عصرنا الحاضر انتهت إلى الانسلاخ الكلّي من جنس إلى آخر بالعمليات الجراحية، بل قد وصل إلى محاولة تبديل الخلقة الإنسانية بالاستنساخ البشري، وهو ما يدخل كلّه من باب أولى تحت المنع الشرعي حفظا للفطرة الإنسانية.

وإذا كان الاعتداء على الفطرة الإنسانية في بعدها الجسمي أمرا منهيّا عنه على هذا النحو من التغليظ، فإنّ النهي عن الاعتداء على الفطرة النفسية هو أشدّ غلظة، وذلك لما يترتّب عليه من الآثار الأكثر فداحة، والأشدّ إخلالا بالمهمّة التي خُلق الإنسان من أجلها، إذ هذه المهمّة وهي عبادة الله وخلافته في الأرض تقوم أوّل ما تقوم على العنصر الروحي للإنسان، فإذا طُمست الفطرة فيه تعطّلت المهمّة بأكملها.

وممّا جاء من نهي عن الاعتداء على الفطرة النفسية بالتغيير أو بالطمس الذي يشبه التغيير ما توارد مطّردا في القرآن الكريم من نكير شديد على

[1] القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن: 392/5.

[2] أخرجه أحمد: مسند عبد الله بن عمرو بن العاص

أولئك الذين خلق الله فطرتهم النفسية على استعداد للنّظر في الآيات الكونية ليخلصوا منها إلى معرفة الحقّ، ولكنّهم يهدرون ذلك الاستعداد بطمسه بالشهوات الغالبة، أو بالتعالي والتكبّر، أو بالتقليد الأعمى للآباء والأجداد، فينتهي أمرهم إلى ما يشبه الإلغاء لتلك الفطرة الممكّنة من معرفة الحقّ، فإذا هو الضلال الذي يكاد يسلخهم من صفتهم الإنسانية ليساويهم بالأنعام التي لم تُخلق على تلك الفطرة، أو ليجعلهم أقلّ منها درجة، وأكثر منها ضلالا.

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى من المعتدين على الفطرة النفسية: ﴿ **أم تحسَبُ أنّ أكثَرهم يسمعُون أو يعقلون إن هم إلاّ كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا** ﴾ (الفرقان/44)، وقوله تعالى: ﴿ **إنّ شرّ الدوابّ عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون** ﴾ (الأنفال/22)، فهؤلاء إنّما وقع التشنيع عليهم على هذا النحو لأنّهم غيّبوا فطرتهم التي خُلقوا عليها مستعدّة للنظر والتأمّل، وكأنّما هم بذلك قد غيّروا من تلك الفطرة بما جعلهم يشبهون الأنعام والدوابّ من حيث إنّها ليست مخلوقة على هذه الفطرة الاستعدادية الممكّنة من الوصول إلى الحقيقة.

إنّ هذه الأحكام الشرعية على تعدّدها واختلاف مناحيها تلتقي كلّها عند حكم المنع من الاعتداء على الفطرة الإنسانية جسما وروحا، وذلك بالسعي في تغييرها إمّا بالإزالة، أو بالاستبدال، أو بالتشويه، أو بالطمس والتغييب، وهو ما يقوم دليلا قاطعا على أنّ حفظ الفطرة مقصد شرعي كلّي، ينتهي إلى المقصد الأعلى وهو حفظ إنسانية الإنسان، إذ الفطرة إحدى المكوّنات الأساسية لتلك الإنسانية.

ثانيا ـ حفظ الفطرة بالتوازن

من عناصر الفطرة التي خُلق عليها الإنسان ما رُكّبت عليه تلك الفطرة من توازن بين مكوّناتها، فالله تعالى خلق كلّ شيء فقدّره تقديرا، وهو ما

ينطبق على فطرة الإنسان، ففي هذه الفطرة يتوازن عنصر المادّة مع عنصر الروح، وفيها يتوازن عنصر العقل مع عنصر الأحاسيس والعواطف، وفيها يتوازن البعد الفردي مع البعد الجماعي في ذات النفس، وهكذا فإنّ هذه الفطرة قائمة على توازن دقيق بين مكوّنات كثيرة من المتقابلات، ولعلّ ذلك هو أحد معاني قوله تعالى: ﴿ **لقد خلقنا الإنسان في أحسنِ تقويم** ﴾ (التين/4)، فحسن التقويم إنّما يظهر أكثر ما يظهر في توازن ما خلق عليه الإنسان من القوى والمركّبات المكوّنة لفطرته، وليس لذلك التوازن نظير في سائر المخلوقات الإلهية الأخرى.

والمتتبّع لتصرّفات الشريعة الإسلامية في مختلف توجيهاتها وأحكامها يتبيّن له مدى ما كانت تقرّره وتثبته من انبناء فطرة الإنسان على هذا التوازن، ومدى ما كانت تلزم به من وجوب الحفاظ عليه قائما في الفطرة، ومن منع التدخّل فيه بما يفضي إلى اختلاله واضطرابه، إذ ذلك من شأنه أن ينتقص من معنى الإنسانية في الإنسان، فيؤدّي ذلك الانتقاص إلى أثر سلبي على تحمّل أمانة التكليف وهو غاية الحياة.

ومن ذلك على سبيل المثال ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **ونفسٍ وما سوّاها فألهمَها فجُورَها وتقواها قد أفلحَ من زكّاها وقد خابَ منْ دسّاها** ﴾ (الشمس/7-10)، ففي هذه الآيات تقرير لحقيقة ما خلقت عليه النفس البشرية من قوّة اختيار يتوازن فيها اختيار التقوى واختيار الفجور، فلا هي قوّة ممحّضة للمضيّ في التقوى، ولا هي ممحّضة للمضي في الفجور، وإنّما هي قوة يتوازن فيها الاختياران.

وفي الآيات أيضا بعد تقرير هذه الحقيقة في توازن قوّة الاختيار أمر ضمني عن طريق المدح والذمّ بأن وصف بالفلاح من اعترف بهذا التوازن في قوّة الاختيار، وانتهى إلى اختيار التقوى، ووصف بالخيبة من تعامى عن الشقّ المتعلّق باختيار التقوى فدسّاه بمعنى أخفاه، فانتهى به الأمر إلى

الفجور بما أخفى من أحد شقّي التوازن في القوّة الاختيارية للنفس، وانتهى إلى ما انتهى إليه من فجور لاختلال ذلك التوازن بفعل إخفاء أحد شقّيه. وإنّما تكون هذه التدسية بتمكين الهوى من أن يحجب سبيل التقوى عن الإرادة الحرّة فتغدو بذلك غير حرّة، وهو ضرب من الاعتداء على الفطرة.

وقريب من هذا المعنى أيضا قوله تعالى في سياق بيان الفطرة الإنسانية: ﴿ **ألم نجعَل له عينين ولسانًا وشفَتين وهديناه النجدين فلا اقتحم العقَبَةَ** ﴾ (البلد/8-10)، فالهداية إلى النجدين هي نظير إلهام الفجور والتقوى، والصدود عن اقتحام العقبة هو نظير الخيبة جرّاء الإخفاء والتدسية كما شرحناه آنفا.

ومن ذلك أيضا ما جاء من تقرير النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قولَ سلمان الفارسي لأبي الدرداء رضي الله عنهما: "إنّ لنفسك عليك حقّا، ولربّك عليك حقّا، ولضيفك عليك حقّا، وإنّ لأهلك عليك حقّا، فأعط كلّ ذي حقّ حقّه" [1]، ففي هذا الحديث إثبات لما رُكّبت عليه النفس الإنسانية من خطوط متوازنة، فخيط يصلها بالله، وآخر بالذات، وثالث يصلها بالأسرة، ورابع يصلها بالمجتمع مرموزا إليه بالضيف، وهذه الخيوط هي التي تمثّل الشبكة النفسية التي تمكّن من أن يعيش الإنسان من خلالها متفاعلا مع الحياة، ولكي تكون شبكة ممكّنة من الحياة ينبغي أن تكون خيوطها جميعا على قدر من المتانة، فيحفظ بذلك إذن توازنها.

وما جاء في الحديث من أمر بأن يُعطى كلّ ذي حقّ حقّه إنّما هو في حقيقته أمر بأن يحفظ التوازن الذي عليه هذه الشبكة النفسية، ذلك التوازن الذي اختلّ عند أبي الدرداء لمّا تمتّن في تصوّره الحبل الذي يصله بالله، وضعفت الحبال التي تصله بذاته وبأهله وبضيفه، فاختلّ إذن ذلك التوازن الذي بُنيت عليه الفطرة الإنسانية في هذا الخصوص، وهو ما كان ملحظا

[1] أخرجه البخاري: كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر

لسلمان رضي الله عنه، فعدّل الميل الذي أصاب ذلك التوازن في تصوّر أخيه أبي الدرداء، وصوّب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ذلك التعديل، ممّا يُفهم منه ومن أحكام وتوجيهات أخرى كثيرة أنّ حفظ التوازن في بناء الفطرة الإنسانية أمر مرعيّ في الشريعة، من أجل حفظ تلك الفطرة على ما خُلقت عليه.

ثالثا ـ حفظ الفطرة بالإشباع

إنّ الفطرة الإنسانية كما خُلقت على تقدير محدّد في ذات مكوّناتها، وفي توازنها، فقد خُلقت أيضا على أنّ لتلك المكوّنات من حيث ذاتها ومن حيث توازنها حاجات مادّية تطلب تلبيتها، وأشواقا روحية تسعى إلى إشباعها، وقد رُكّب ذلك فيها على سبيل الطبع الذي لا يتخلّف، غرائزَ وعواطفَ وشهوات وتطلّعات، تطلب كلّها إشباعا جسميا أو روحيا بحسب طبيعتها.

وهذه المطالب إنّما هي تشبه أن تكون غذاء للفطرة، به تثبت وتقوى، وبه تقدر على أن تؤدّي دورها المطلوب منها، فإذا ما حُرمت من ذلك الغذاء، فكبتت مطالبها، أو اختلّت المقادير التي يقع بها الإشباع بالإسراف في المقادير أو الشحّ فيها خلافا لما تقتضيه طبيعتها القائمة على التوازن، أدّى ذلك إلى خلل فيها يعطّلها عن أداء وظائفها، فإمّا طمس لبعض قواها، وإمّا وهن في قواها، وإمّا اضطراب في توازنها، فإذا ذلك الخلل فيها ينتقص من معنى الإنسانية التي هي أحد عناصره الأساسية، وإذا بذلك ينعكس سلبا على أداء ما كُلّف الإنسان به من مهمّة الخلافة في الأرض غاية لحياته.

ولذلك فإنّنا لمّا نتأمّل تصرّفات الشريعة في أحكامها المتعلّقة بهذا الشأن يتبيّن لنا من جملة تلك التصرّفات المطّردة أنّ تلبية مطالب الفطرة،

وإشباع حاجاتها مقصد من مقاصدها، وهو مقصد يندرج ضمن حفظ تلك الفطرة حفظا تقوى به على أداء وظيفتها، سواء بحسب ما يكون من سلامتها في ذاتها بسلامة مكوّناتها، أو ما يكون من سلامة في توازنها الذي بُنيت عليه تلك المكوّنات. وتبدو تلك التصرّفات الشرعية القاصدة إلى تلبية مطالب الفطرة في الإقرار بتلك المطالب أساسا، وفي الأمر بتلبيتها، وفي النهي عن قمعها.

فقد جاء في القرآن الكريم وصف للمطالب الفطرية على أنّها مطالب مشروعة، ورُفع عنها وخاصّة المادّية منها ما كان يُتوهّم في بعض الثقافات والديانات من أنّها واقع مرذول، وما بُني على ذلك من شرائع تقوم على كبتها. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **زُيِّنَ للناسِ حبُّ الشهوات من النساء والبنينَ والقناطيرِ المقنطرة من الذهب والفضّة والخيلِ المسوّمة والأنعامِ والحرثِ** ﴾ (آل عمران/14)، فهذا إقرار لهذه الفطرة فيما تطلبه من إشباع لشهوات الجنس والولد والمال على أنّ ذلك طبيعة معتبرة في الإنسان وليست نقيصة أو مذمّة فيه.

ومن ذلك أيضا ما جاء في القرآن الكريم وفي السنّة المطهّرة من طلب مطّرد لأن يلبّي الإنسان مطالبه الجسمية بالطّيّبات من الرزق كما في قوله تعالى: ﴿ **يا أيّها الذين آمنوا كُلُوا من طيّبات ما رزقناكُم** ﴾ (البقرة/172)، وأن يتنعّم بأخذ الزينة كما في قوله تعالى: ﴿ **يا بني آدم خذُوا زينَتَكم عند كلّ مسجد** ﴾ (الأعراف/31)، بل إنّ تلبية مطالب الفطرة تجاوز في الشريعة أن يكون أمرا جائزا ليكون طاعة مأجورا عليها، وذلك كما ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **وفي بُضع أحدكم صدقة** » [1] فقد جعل تلبية الشهوة الجنسية في نطاق الزواج صدقة تستحقّ الأجر، من حيث يُظنّ أنّها شهوة مادّية لا علاقة لها بالثواب.

[1] أخرجه مسلم: كتاب الزكاة، باب بيان أنّ اسم الزكاة يصدق...

وفي مقابل ذلك فقد جاءت الشريعة تنهى عن كبت مطالب الفطرة سواء المادّيّ منها أو الروحي تحت أيّ زعم من المزاعم. وفي هذا السياق جاء قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم** ﴾ (المائدة/87)، فقد نزلت الآية بسبب أنّ جماعة من الصحابة اعتزموا حرمان أنفسهم من جملة من الشهوات التي تطلبها النفس، فجاء هذا النهي عن كبت ما تطلبه الفطرة[1]، وقد توارد نهي النبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن التبتّل والخصاء والرهبنة، وعن كلّ ما فيه قطع لتلبية الحاجة الفطرية للجسم أو للروح، ومن ذلك ما روي عن سعد بن أبي وقّاص من قوله: "ردّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على عثمان بن مظعون التبتّل، ولو أذن له لاختصينا"[2].

ويندرج ضمن ذلك في الجانب الروحي ما رُوي من نهي نبوي للأقرع بن حابس لمّا قبّل بحضوره ابنه الحسن، فقال له: إنّ لي عشرة من الولد ما قبّلت منهم أحدا، فأجابه بقوله: من لا يرحم لا يُرحم[3]، فقد أنكر النبيّ على هذا الرجل كبته لحاجته الروحية التي تقتضيها فطرته متمثّلة في حب الولد والتعبير عنه بالحنوّ والملاطفة والرحمة.

وليس معنى تلبية مطالب الفطرة أن يكون ذلك بإرسال غير محدود، فيُرخى العنان لكلّ شهوة يُلبّى نداؤها بدون قيد، ولكلّ شوق روحي يشبع بدون حدّ؛ ذلك لأنّ هذا التصرّف يفضي إلى ما يناقض الفطرة من حيث كان المراد تلبية مطالبها، إذ هو ينتهي إلى جور لبعض مكوّناتها على بعض، كأن يجور الجسم بالإغراق في تلبية الشهوات على الروح فيضعفها، أو تجور الروح بالإغراق في إشباع أشواقها على الجسم فترهق قواه؛ فإذا هو اختلال في ذلك التوازن الذي بنيت عليه الفطرة في أصل

---

[1] راجع: الطبري ـ جامع البيان: 12/5.

[2] أخرجه البخاري،كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتّل والخصاء.

[3] أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله.

تكوينها، وينتهي الأمر إلى اضطراب في تكوين الفطرة جرّاء ذلك الميل في تلبية حاجاتها، وهو نقيض ما أُريد من تقويتها بتلبية مطالبها.

ولعلاج ذلك فإنّ الشريعة كما جاءت تقصد إلى تلبية مطالب الفطرة، فقد جاءت أيضا تقصد إلى أن يكون ذلك وفق إشباع لحاجاتها يحفظ التوازن بين مكوّناتها فلا يداخلها اضطراب يعوقها عن أداء مهمّتها. وقد اطّردت بهذا المعنى الأحكام والتوجيهات الشرعية، ومن ذلك ما روي من أنّ نفرا من الناس جاءوا يسألون عن عبادة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فكأنّهم تقالّوها، وعدّدوا أصنافا من عباداتهم التي تقوم على كبت الشهوات الجسمية، والإغراق في إشباع أشواقهم الروحية بالعبادة، فلمّا رأى صلّى الله عليه وسلّم ما وقعوا فيه من إخلال بالتوازن في مكوّنات الفطرة، خاطبهم يعدّل ذلك الميل، ويرشدهم إلى ما يحفظ ذلك التوازن فقال: « **أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إنّي لأخشاكم لله، وأتقاكم له، لكنّي أصوم وأفطر، وأصلّي وأرقد، وأتزوّج النساء، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي** »[1].

إنّ التوازن في تلبية المطالب الفطرية مقصد شرعي يندرج ضمن مقصد حفظ الفطرة نفسها، فكما تحفظ الفطرة من التبديل والتغيير، تحفظ أيضا من الميل في ذات مكوّناتها، وتُحفظ بتلبية مطالبها ولكن بتوازن في تلك التلبية، فلا يعود الإغراق في بعضها بالكبت والإرهاق على بعض آخر، وكلّ ذلك يندرج ضمن مقصد أعلى هو حفظ إنسانية الإنسان، إذ أيّما خلل يصيب الفطرة في جانب من تلك الجوانب فإنّ من شأنه أن ينتقص إن قليلا أو كثيرا من معنى الإنسانية في الإنسان، إذ الفطرة هي إحدى المحدّدات الأساسية لذلك المعنى.

---

[1] أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح.

2- حفظ الكرامة الإنسانية

خُلق الإنسان مكرّما، وقد قرّر القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى: ﴿ **ولقد كرّمنا بني آدمَ وحملناهم في البرّ والبحرِ ورزقناهم من الطّيبات وفضّلناهم على كثيرٍ ممّن خلقنا تفضيلا** ﴾ (الإسراء/70)، وتكريم الإنسان معناه: "جعله كريما، أي نفيسا غير مبذول ولا ذليل"[1]. ومن الكرامة الإنسانية ما يجده الإنسان في نفسه من وعي بذاته وعيا يتضمن الإيمان بقيمته، والإحساس بعزّته، واستشعارا للاستعلاء على ما يحيط به من مكوّنات الطبيعة، والنظر إليها على أنّها مسخّرة من أجله.

إنّ هذه المعاني الحاصلة في النفس الإنسانية بالفطرة متأتّية من التركيب الإنساني المادّي والمعنوي ليست حاصلة في أيّ مخلوق من المخلوقات الكونية الأخرى، وهي بذلك تشكّل أحد العناصر الأساسية المكوّنة لمعنى الإنسانية في الإنسان، والفارقة بين حقيقته وحقيقة سائر الحيوانات بله النباتات والجمادات، وهي بالتالي أحد العناصر الأساسية التي على أساسها ابتُلي الإنسان بالتكليف، فتتوقّف عليه إذن إلى حدّ كبير أداء ذلك التكليف كما هو مطلوب.

فالإنسان إذا كان يشعر في نفسه بالمهانة جرّاء ما يُعامل به من تحقير وإذلال وانتهاك للكرامة، فإنّه يكون مكسور الإرادة، فلا يستطيع أن ينتج شيئا فضلا عن أن يكون في مقام الريادة والابتكار، وإذا فإنّ المهمّة التعميرية التي هو مطالب بأدائها سوف يكون غير قادر على إنجازها، أو غير قادر على إنجازها على الوجه المطلوب. وفي مقابل ذلك فإنّ الإنسان القادر على الإنجاز في الفكر والعمل هو الذي يكون محفوظ الكرامة، قويّ النفس، عزيزا، فهذه الصفات تشيع في النفس قوّة إرادة، وهمّة عالية، وهو ما يدفع بالإنسان إلى الانطلاق بآمال كبيرة، وعزيمة ماضية ليفكّر وينجز ويفعل، فيؤدّي المهمّة التي بها كُلّف.

[1] ابن عاشور - التحرير والتنوير: 165/15.

ولهذا المعنى جاء ت في الدين أحكام كثيرة تلتقي كلّها عند مقصد حفظ كرامة الإنسان للحفاظ على معنى الإنسانية فيه، أمرا بكلّ ما من شأنه أن يشعر بالعزّة والقوّة النفسية والاستعلاء، ومنعا لكلّ ما من شأنه أن يشعر بالمذلّة والهوان والوهن، سواء كان ذلك متمثّلا في تصرّفات فعلية، أو كان متمثّلا في تصرّفات قولية، فأيّما فعل أو قول يشعر بالكرامة والعزّة فهو مطلوب في الشرع، وأيّما فعل أو قول يشعر بالمذلّة والهوان فهو ممنوع، وفي ذلك كلّه حفظ للكرامة، فكما يتلف الجسم بالجراح والقطع، فكذلك تُنتقص الإنسانية في نفس الإنسان بتصرّفات التحقير والإهانة والاستنقاص قولا وفعلا؛ ذلك لأنّ الذات بتلك التصرّفات تصاب بجراح قد تكون غائرة، فتؤثّر في الإرادات والعزائم، فتنكمش النفس، وتتقلّص ملكاتها، وتلتفّ على ذاتها تجترّ جراحها، فلا تستطيع جرّاء ذلك أن تثمر شيئا، فإذا ما حفظت كرامتها بالعزّة انطلقت في الإنجاز.

ولعلّ الأحكام الشرعية الحافظة للكرامة تبتدئ بذلك الإلغاء لكلّ سبب من أسباب التفاضل المتعلّقة بالخلقة الذي تنتج عنه مقاييس تدنّي ببعض الناس إلى أوضاع من الدونية والمهانة، ونوط تلك الأسباب بما يحصّله الإنسان نفسه من التقوى، وهو مقتضى قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي إلاّ بالتقوى** »[1]، فليس في الشرع إذن من موروث خلقي يمكن أن يستخدمه الناس ذريعة للحطّ من قيمة الوارث، أو يمكن أن يجعلوه سبب دونية ومهانة يورّث في نفسه الشعور بالمذلّة، فتنكسر إرادته، وتتحطّم شخصيته المعنوية. لقد جاءت الشريعة سادّة هذا الباب بصرامة، حفظا لكرامة الإنسان أن ينالها الوهن بمقتضى الموروث الخلقي، وأوكلت أسباب الرفعة والتسفّل إلى الكسب الإنساني، فتحا للباب من أجل اكتساب القوّة النفسية بكسب الدرجات العليا في سلّم التفاضل بين بني الإنسان، فتحا تتكافأ فيه الفرص بين جميع الأفراد.

[1] أخرجه أحمد: حديث رجل من أصحاب النبي رقم: 22978

ثمّ تتالت التشريعات التي تهدف كلّها إلى حفظ الكرامة الإنسانية، ففرضت كفالة الإنسان باعتباره إنسانا من قبل محيطه الاجتماعي الأقرب فالأقرب ابتداء بالأسرة وانتهاء إلى الدولة لتوفير حدّ الكفاية له، حيلولة دون الوقوع في مذلّة الفاقة ومهانة السؤال. وحرّمت الغيبة والنميمة والهمز واللمز لما فيها من جرح للنفوس يهدّ من قواها كما تهدّ الجروح في الأعضاء من قوّة الجسم، وانتهى ذلك إلى ما شرع من تحريم مغلّظ للقذف بصفة عامّة والقذف بالزنى بصفة خاصّة، فقد ورد فيه حدّ بالجلد وسقوط الشهادة كما هو معلوم[1]، وإنّما شرع هذا الحكم فيما نرى حفظا لكرامة النفس؛ لأنّ القذف بهذه الجريمة يحدث في نفس المقذوف أثرا بالغا قد يصل إلى تدميرها، وذلك بالنظر إلى ما هو مستقرّ في المجتمعات بصفة عامّة وفي المجتمع الإسلامي بصفة خاصّة من فظاعتها، فمن اتّهم بها يصيبه بسبب ذلك كسر نفسي بليغ، فحفظت الشريعة كرامة النفوس بهذا الحكم[2].

وقد ذهب التشريع الإسلامي بحفظ كرامة الذات الإنسانية من حيث كونها ذاتا إنسانية إلى آفاق بعيدة، إذ هي تجاوزت حدود العداوة والصداقة، وأحوال الحرب والسلم، واختلاف الشعوب والأمم لتنتهي إلى حدود الذات الإنسانية مجرّدة من كلّ الاعتبارات، فأيّما ذات اندرجت ضمن الإنسانية فإنّ الشريعة جاءت بإيجاب أن تُحفظ كرامتها، ومنعت كلّ ما يستنقص منها؛ ولذلك فقد حرّمت المثُلة بالأعداء، وأوجبت احترام جثث الموتى. وقد اطّردت الأحكام بذلك اطّرادا يورّث للناظر في الشريعة يقينا بأنّ حفظ الكرامة الإنسانية مقصد قطعي من مقاصد الشريعة الإسلامية.

---

[1] راجع: أبو زهرة ـ العقوبة: 69، 80 وما بعدها.

[2] راجع في حفظ النفس بالكرامة: محمد عبد الله دراز ـ دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية: 33 وما بعدها، وعلال الفاسي ـ مقاصد الشريعة ومكارمها: 235.

3 ـ حفظ غائيّة الحياة

من أهمّ ما يتقوّم به معنى الإنسانية في الإنسان، وما يتميّز به عن غيره من المخلوقات معنى غائية الحياة، وهو ذلك المعنى الذي يجده الإنسان في نفسه بحسب الفطرة من أنّ لحياته غاية، ولوجوده معنى مستقبلي يتجاوز به لحظته الراهنة إلى أمد مقبل، وهذا المعنى لا تخلو منه نفس بشرية، مهما يكن المدى الذي تمتدّ إليه غاية الحياة في النفوس طولا وقصرا في الزمن، وقوّة وضعفا في المعنى، ولعلّ من شواهد ذلك أنّنا لا نجد إنسانا إلاّ وهو يدّخر من يومه لغده، ومن حاضره لمستقبله، مهما اختلفت أنواع المدّخرات في طبائعها وأحجامها ومناهجها وآمادها.

إنّ هذه الغائيّة للحياة في وجدان الإنسان تُعدّ عنصرا من عناصر إنسانيته، إذ هي من خواصّه باعتباره إنسانا يفارق بها سائر الحيوانات التي لا تعيش إلاّ للحظتها، وإذا ما ادّخر بعض منها طعاما لمستقبله فإنّما ذلك ليتمكّن ممّا ادّخر من العيش، لا ليحقّق غاية خلال ذلك العيش؛ ولذلك فإنّه إذا ما انهدمت تلك الغائيّة في النفس البشرية، وفقد الإنسان أيّ غاية لحياته أدّى ذلك إلى انهيار الحياة بأكملها، إذ يفقد بذلك معنى إنسانيته، وهو أحد تفسيرات انتحار المنتحرين، فالأكثر من هؤلاء إنّما يقدم على ما أقدم عليه لأنّه يجد حياته قد فقدت معناها بفقدان غايتها المرجوّة منها.

ولهذا المعنى فقد جاءت كثير من التوجيهات الدينية والأحكام الشرعية تجعل من حفظ غائيّة الحياة مقصدا لها، وتلتقي كلّها على اختلافها بين أحكام عقدية وأحكام شرعية عملية على تحقيق هذا المقصد الشرعي من خلال تلك الأحكام، وذلك حفظا لمعنى إنسانية الإنسان التي غائيّة الحياة أحد عناصرها الأساسية.

ولعلّ أوّل ما يبدو من تلك الأحكام المبتغَى بها مقصد حفظ غائيّة الحياة ما جاء في القرآن الكريم من تقرير عقدي لكون الإنسان ما خُلق إلاّ

لغاية، وأنّ معنى حياته مرتبط بتلك الغاية، إيمانا بها، وسعيا في تحقيقها، وأنّه لو نُزعت منه غائيّة الحياة لنقُصت إنسانيته ليصل إلى ما يقارب مرتبة سائر الحيوانات، وهذا ما يبيّنه قوله تعالى: ﴿ **أيَحسَبُ الإنسانُ أن يُتركَ سُدى** ﴾ (القيامة/36)، وقوله تعالى: ﴿ **أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثًا** ﴾ (المؤمنون/115)، فهذا تنبيه إلى أنّ الإنسان لم يخلق مهملا على سبيل العبثية بدون أن تكون له في الحياة غاية، وإنّما خُلق لتكون لحياته غاية يتمثّلها في نفسه، ويعمل على تحقيقها في واقعه.

وقد جاء في القرآن الكريم بيان واف مفصّل للغاية التي خُلق من أجلها الإنسان، والتي ينبغي أن يتمثّلها في نفسه إيمانا، ويسعى فيها عملا، تمهيدا بذلك لأحكام أخرى مطّردة تعمل بصفة مباشرة على تحقيق ما تُحفظ به تلك الغاية في تصوّر الإنسان وعمله، فقد جاء في القرآن الكريم أنّ الله تعالى خلق الإنسان لغاية، هي أن يكون خليفة له في الأرض، وذلك ما جاء به قوله تعالى: ﴿ **وإذ قالَ ربُّك للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرضِ خليفةً** ﴾ (البقرة/30)، ومعنى هذه الخلافة في الأرض هو أن يكون الإنسان مطبّقا لأوامر الله ونواهيه فيها، وهو ما بيّنه قوله تعالى: ﴿ **وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلاّ ليعبُدون** ﴾ (الذاريات/56). وتلك الغاية من خلق الإنسان تقتضي أن تكون أيضا غاية لحياته على المعنى الذي شرحناه آنفا، فتتوجّه جميع مناشط الحياة في وجهة تحقيق الخلافة وفق منهج العبادة، فتكون غاية الحياة الإنسانية هي إذن تحقيق الخلافة في الأرض بالاستجابة لأوامره ونواهيه، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿ **قُل إنّ صلاتي ونُسُكِي ومحْيايَ ومماتي لله ربِّ العالمين** ﴾ (الأنعام/162).

ومضمون الخلافة في الأرض يشتمل على عنصرين أساسيين: أوّلهما ترقية الذات الإنسانية متمثّلة في الإنسان الفرد بتزكيته في نفسه وفكره وجسمه، وأعلى ما يكون ذلك بتقوية صلته بربّه الذي خلقه، ومتمثّلة أيضا

في الإنسان الجماعة بتزكية الهيئة الجماعية بالتراحم والتعاون والتكافل والتحابب والوئام، فإذا الإنسان فردا وجماعة يرتقي في سلّم الإنسانية إلى أعلى الدرجات كادحا إلى ربّه كدحا يقترب به منه، ويبتعد به عن سائر المخلوقات التي ليست محلّ تكليف. وثانيهما التعمير في الأرض علما بقوانينها، واستثمارا لخيراتها، وارتفاقا لمقدّراتها في غير سرف ولا عبث ولا إخلال بنظامها الموزون.

وإذ قد حدّد الله تعالى للإنسان الغاية من وجوده، وجعل هذه الغائيّة عنصرا من عناصر إنسانيته، فإنّه قد شرع له من الدين ما يحفظ تلك الغائيّة أن تكون قائمة في تصوّره، وأن يكون تحقيقها هدفا في سلوكه، وشرع له منع كلّ ما عسى أن يطال تلك الغائيّة بالهدم لتحلّ محلّها المعاني المناقضة لها من يأس وقنوط وتبرّم بالحياة وشعور بعبثيتها وفقدان لقيمتها جرّاء ما فقدت من غايتها، وقد جاءت في ذلك أحكام شرعية كثيرة تجتمع كلّها عند أن تحفظ هذه الغائيّة قائمة في النفس.

ومن ذلك على سبيل المثال ما جاء من نهي مغلّظ على القنوط من رحمة الله واليأس منها، كما في قوله تعالى: ﴿ **قُل لعبادي الذين أسرَفُوا على أنفسِهم لا تقنطُوا من رحمة الله** ﴾ (الزمر/53)، فاليأس من رحمة الله معناه أن يشعر اليائس بأنّ حياته لم يبق لها من غاية، إذ لا يمكن أن يتمّ فيها تدارك لما مضى، ولا أمل فيما هو آت منها، وهذا الوضع من فقدان الغائيّة في الحياة نهى الله تعالى أن ينتهي إليه الذين أسرفوا في الذنوب بلهَ من هم دونهم في ذلك من الناس.

ومن ذلك أيضا ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **ولا تُلقُوا بأيديكُم إلى التهلُكَة** ﴾ (البقرة/195)، فبعض المفسّرين فسّروا التهلكة المنهيّ عنها باليأس من رحمة الله يأسا يفضي إلى التمادي في الذنوب[1]، وفسّرها

[1] راجع: الطبري ـ جامع البيان: 277/2.

آخرون بأنّها مطلق إتلاف النفس بدون أن يُجتَنَى منه مقصود[1]، والمعنيان يتمّم أحدهما الآخر، فإتلاف النفس دون رجاء غرض مقصود إنّما هو ناشئ في الأغلب الأعمّ عن اليأس من الحياة، يأسا ينشأ عن الاعتقاد بأنّ هذه الحياة قد استنفدت أغراضها ولم يبق فيها من غاية يُرتجَى تحقيقها، وهذا هو ما جاء فيه هذا النهي الوارد في الآية نهيا جازما.

ويعضّد هذا الجزم في حرمة الإلقاء بالنفس إلى التهلكة ما جاء في الشريعة من تحريم مطلق لأن يقتل الإنسان نفسه انتحارا، وهو ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلم: « **من قتل نفسه بحديدة عذّب به في نار جهنّم** »[2] وقتل النفس إنّما هو تعبير عن فقدان قاتل نفسه للغاية من الحياة، فالحكم بتحريمه هذا التحريم المشدّد إنّما هو حفظا لغائيّة الحياة مقصدا من مقاصد الشريعة مندرجا ضمن مقصد كلّي هو مقصد حفظ إنسانية الإنسان، إذ هذه الغائيّة هي إحدى مكوّنات تلك الإنسانية، فإهدارها ينهدم به جزء منها.

4- حفظ الحرّية الإنسانية

من أهمّ العناصر المكوّنة لإنسانية الإنسان حرّية الإرادة، فكلّ الموجودات الكونية خُلقت مسُوقة إلى مصائرها على سبيل الحتم، إلاّ الإنسان فقد خُلق بإرادة حرّة يختار بها مصيره، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ **إنّا عرضنا الأمانةَ على السماوات والأرضِ والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملَها الإنسانُ إنّه كان ظلوماً جهولا** ﴾ (الأحزاب/72)، فهذه الأمانة التي حملها الإنسان دون كلّ الموجودات إنّما حملها بناء على إرادته الحرّة التي كان بها إنسانا، فهي إذن عنصر أساسي من إنسانيته. وحينما تُنتهك حرّية الإنسان، بأن تلغى بأيّ وجه من وجوه الإلغاء، فإنّ

---

[1] راجع: ابن عاشور - التحرير والتنوير: 214/2.

[2] أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب ما جاء في قاتل النفس.

ذلك يُعتبر استنقاصا من إنسانيته، ويُعتبر بالتالي هدرا لقدرته على أداء مهمّته التي من أجلها خُلق خلافة في الأرض وتعميرا فيها.

إنّه ليس من شكّ في أنّ من أعظم أسباب القوّة النفسية الحرّية، ومن أعظم أسباب ضعف النفوس الاستبداد عليها، وحرّية الإنسان تعني أن يكون متصرّفا في نفسه بمحض اختياره، سواء فيما يتعلّق بتفكيره أو بأقواله أو بأفعاله، فيتّجه في كلّ ذلك بحسب ما تمليه عليه إرادته الذاتية [1] والاستبداد يعني أن تتسلّط عليه عوامل خارجية تقيّد مشيئته في الفكر أو في القول أو في العمل، فيتّجه في كلّ ذلك أو في بعضه بحسب ما تمليه تلك العوامل عكس إرادته، فإذا هو يقول أو يفعل ما لا يريد، ولا يقول ولا يفعل ما يريد.

وحينما تطرأ على النفس عوامل الاستبداد، فإنّها تفقد قدرتها على الانطلاق فيما تريد لتبدع في الفكر أو في القول والعمل، وتنكمش على ذاتها مترقّبة أوامر وتوجيهات المستبدّ عليها ليرسم لها الطريق ويسوقها فيه، فإذا هي تذهب فيه كما هو مرسوم، وهذا الوضع النفسي يعوق الإنسان عن أن يقوم بما هو مطلوب منه من تعمير، إذ التعمير لا يكون إلاّ بالمبادرة والابتكار والانطلاق في التجارب الحرّة التي تعدّل مسارها ذاتيا وتحقّق تقدّما إلى الأمام، وأمّا الارتهان النفسي لإرادة خارجية فإنّه لا يثمر من ذلك شيئا، وهو أحد مقتضيات قوله تعالى: ﴿ **ضَرَبَ اللهُ مثلاً عبدا مملُوكًا لا يقدِرُ على شيءٍ** ﴾ (النحل/75)، فهذا الذي ضُرب به المثل عاجزا لا يقدر على فعل شيء إنّما سبب عجزه هذه العبودية التي سلبته حرّيته، فصار بذلك ضعيف النفس عاجزا عن الفعل.

وفي سبيل حفظ حرّية الإنسان من الاستبداد والتسلّط جاءت الشريعة بأحكام كثيرة تلتقي في معرض تعدّدها وتنوّعها عند الإلزام بتوفير الحرّية

[1] عرّف ابن عاشور الحرّية بقوله: "تمكّن الشخص من التصرّف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض" (ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 309)

للإنسان، ومنع أيّ ضرب من ضروب التسلّط عليها والإهدار لها، وقد بلغت هذه الأحكام من الاستفاضة بحيث أصبحت تفيد على وجه القطع أنّ حفظ الحرّية مقصد شرعي من المقاصد العامّة، وهو مقصد يندرج ضمن مقصد أعلى منه هو مقصد حفظ إنسانية الإنسان، باعتبار أنّ الحرّية من أعظم مكوّناتها. وقد كان الإمام ابن عاشور سبّاقا حينما عقد فصلا في كتابه عن مقاصد الشريعة بيّن فيه أنّ حفظ حرّية الإنسان مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وقال فيه: "إنّ استواء أفراد الأمّة في تصرّفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرّية"[1].

ولعلّ جامع الأحكام الشرعية التي وضعت لتحقيق مقصد حفظ الحرّية هي تلك الأحكام المتعلّقة بالرقّ، فهي أحكام تنتهي في جملتها إلى التضييق في مداخله وأسبابه حتى حُرّم على الإنسان أن يتنازل عن حريته في ذاته ليصبح بمحض إرادته رقيقا، والتوسيع في مخارجه حتى جعل فكّ الرقبة عبادة يتقرّب بها إلى الله تعالى، والمقصد من كلّ ذلك الوصول إلى وضع ينتهي فيه استعباد الإنسان للإنسان، وذلك تحرير أبدي للنفس الإنسانية من عبودية لم تخل منها حضارة من الحضارات القديمة قبل الإسلام. وإنّما شرعت هذه الأحكام حفظا لإنسانية الإنسان أن تكون مكتملة بحفظ الحرّية ومنع العبودية[2].

وتفرّع على هذه الأحكام بتحرير الإنسان من الرقّ أحكام أخرى كثيرة تلتقي عند ذات المقصد الذي هو حفظ الحرّية، ومنها الحكم بحرّية المعتقد كما في قوله تعالى: **﴿لا إكراهَ في الدينِ قد تبيّن الرشدُ من الغيّ﴾** (البقرة/256)، وحرّية التفكير وحرّية القول للصدع بنتائج ذلك التفكير كما في قوله تعالى: **﴿ولتكُن منكُم أمّةٌ يدعُون إلى الخيرِ ويأمُرُون بالمعروف وينهَون**

[1] نفس المصدر والصفحة.

[2] راجع في ذلك: علال الفاسي - مقاصد الشريعة ومكارمها: 242، وابن عاشور - مقاصد الشريعة: 310 وما بعدها.

عن المُنكَر وأولئكَ هم المُفلحُون ﴾ (آل عمران/104)، وحرّية العمل، وحرّية التنقّل، والحرّية الشخصية في المأكل والملبس والمنزل وما إلى ذلك من سائر ما يندرج تحت مسمّى الحرّية، فقد جاءت التشريعات المختلفة ملزمة بحفظها، وإن يكن وفق ضوابط لا تؤول معها إلى الفوضى التي قد تؤدّي إلى انخرام النظام الاجتماعي فتؤول إلى عكس المقصود منها[1].

وقد استكملت الشريعة هذه الأحكام المشرّعة للحرّية بأحكام أخرى تحرّم الاعتداء عليها، وتضع العقوبات الصارمة على ذلك الاعتداء، ناهيك في ذلك أنّ امرأة دخلت النار في هرّة اعتدت على حرّيتها في التنقّل بالحبس حتى ماتت[2]. ومن ذلك ما جاء في الشريعة من تحريم للاعتداء على الحريات الشخصية بانتهاك حرمة البيوت والدخول إليها بدون إذن، والتلصّص للاطّلاع على العورات، فكلّ ذلك يعاقب عليه بالتعزير، ويسقط المسؤولية على من دفعه بجرح أو بقتل إذا كان لا يمكن دفعه إلاّ بذلك[3]، وكذلك الأمر في كلّ اعتداء على الحرّية فإنّ عليه عقوبة بالتعزير.

وحينما يكون تقييد الحرّية عقوبة مشروعة يقتضيها العدل قصاصا أو دفعا للعدوان بمثله فإنّ الشريعة قد نظّمته بأحكام منضبطة حذر أن ينتهي الأمر إلى الإسراف فيه؛ ولذلك فقد عهدت الشريعة بتقييد الحرّية عقابا إلى المجتمع ممثّلا في السلطان ولم توكله إلى الأفراد، ومن ذلك أنّ عقوبة الحبس على سبيل المثال لا يمكن أن ينفّذها إلاّ وليّ الأمر دون الأفراد، فإذا ما قام الفرد بتنفيذها اعتُبر ذلك ظلما استحقّ عليه التعزير كما استحقّ ابن عمرو بن العاص التعزير من عمر بن الخطّاب لمّا اعتدى بنفسه بالإهانة على حرّية من اعتدى عليه خطأً بوطء ثوبه، فقد كان عليه أن يشتكي إلى

---

[1] راجع ذات المرجعين في ذات الموقع.

[2] جاء في الحديث قوله ﷺ: « **دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض** »، أخرجه البخاري: كتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب الفواسق.

[3] راجع تفاصيل الأحكام في ذلك في: أبو زهرة ـ العقوبة: 344، 337.

السلطان ليباشر تنفيذ تلك العقوبة، وهذا ما يفسّر قولة عمر الشهيرة في هذا المقام: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمّهاتهم أحرارا"[1]، فهذا التعنيف منه لابن عمرو إنّما هو بسبب اعتدائه على حرّية خصمه انتصارا لنفسه بنفسه، معاملا إيّاه معاملة العبيد والحال أنّه حرّ محفوظ الحرّية، فلا يجوز الاعتداء على حرّيته إلاّ عقابا يوقعه السلطان كي لا يقع إسراف كما وقع. فذلك كلّه إنّما هو تشريع لحفظ الحرّية[2].

إنّ هذه التشريعات المتعدّدة المختلفة إنّما شرعت لتحقيق الحرّية تأسيسا لها ودفعا للاعتداء عليها، وإنّما حظيت الحرّية بمثل هذه التشريعات التي تثبت على وجه القطع أنّ حفظ الحرّية مقصد أساسي من مقاصد الشريعة؛ لأنّ الإنسان إذا لم تحفظ حرّيته فإنّه يفقد أهمّ مقوّم من مقوّمات حقيقة الإنسانية فيه وهي الحرّية التي ميّز بها عن سائر المخلوقات، وتفقد بذلك حياته الشطر الأكبر من معناها، وإذا به قد تعطّلت ملكاته عن الانطلاق من أجل الفعل المنتج، وأصبح الإنسان بحكم ذلك التسلّط لا يقدر على شيء كما جاء في التعبير القرآني، فانتهى الأمر إذن إلى أنّ الشريعة جاءت تعمل على حفظ الحرّية مقصدا شرعيا ينتهي إلى حفظ إنسانية الإنسان مقصدا أعلى، كما ينتهي إليه حفظ الفطرة، وحفظ الكرامة، وحفظ غائيّة الحياة، إذ هذه كلّها تمثّل العناصر الأساسية لمعنى تلك الإنسانية في الإنسان. وإذا حُفظت إنسانية الإنسان، وانضمّ ذلك إلى حفظ دينه، فإنّ الأمر ينتهي إلى حفظ الحياة الإنسانية بأكملها أن تكون لها القيمة التي أرادها لها الله تعالى، إذ قيمة الحياة تنحصر من منظور إسلامي فيما تتقوّم به من دين ومن إنسانية.

---

[1] راجع القصّة بمجملها في: منتخب كنز العمال للمتقي الهندي (فصل: فضائل الفاروق)

[2] راجع شرح هذا الملمح الدقيق العميق في: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 316.

الباب الثالث

مقاصد الشريعة في حفظ الذات الإنسانية



تمهيد

إنّما جاء الدين من أجل تحقيق مصلحة الإنسان، فالله تعالى غنيّ عن العالمين. ومصلحة الإنسان إنّما هي أداؤه للمهمّة التي من أجلها خلق على أفضل الوجوه، وهي مهمّة الخلافة في الأرض بالمعنى الذي شرحناه سابقا، فأداء تلك المهمّة يحقّق له الخير في الدنيا والآخرة، وهذا هو أحد معاني قوله تعالى: ﴿ وما أرسلناكَ إلاّ رحمةً للعالَمين ﴾ (الأنبياء/107)، فالنبيّ لم يرسله الله تعالى بهذا الدين للعباد إلاّ لتحقيق ما فيه مصلحة لهم وخير، وذلك على وجه اللطف والرحمة لا الحرج والشدّة، تأكيدا للمصلحة وزيادة فيها.

وإذا كان الإنسان المطالب بأداء مهمّة الخلافة في الأرض هو الإنسان النوع، وإذا كان هذا الإنسان النوع لا يمكن أن يؤدّي هذه المهمّة إلاّ ضمن مجتمعات إنسانية، فإنّ الإنسان الفرد يبقى في كلّ الحالات هو العنصر الأساسي الذي يتأسّس عليه النوع والمجتمع، والذي يكون هو المنطلق الأساسي للقيام بأيّ مهمّة في الحياة وعلى رأسها مهمّة الخلافة، فإذا لم يكن الإنسان الفرد معدّا في ذاته لأن يقوم بهذا الدور في الحياة، فإنّه يكون دورا غير قابل للإنجاز، وإذا ما كان معدّا لذلك حصلت تلك القابلية، وتأتي حينئذ الشروط الاجتماعية لتنضاف إلى عامل التكوين الفردي في إنجاز مهمّة الخلافة.

إنّ بنية الإنسان الفرد إذن هي الشرط الضروري لقيام الإنسان النوع والإنسان المجتمع بأداء مهمّة الخلافة، وبقدر ما تكون ذات هذا الإنسان الفرد أكثر قوّة يكون ذلك الشرط أكثر تحقّقا، ويكون أداء تلك المهمّة تبعا

لذلك أكثر إمكانا، وعلى العكس من ذلك كلّما كانت تلك الذات أكثر ضعفا بتعرّضها لأسباب الوهن كان القيام بمهمّة الخلافة أقلّ إمكانا، وإن أمكن فإنّه يكون أضعف أداء، ولمّا كان المقصد الأعلى من الشريعة هو أن يكون الإنسان مقيما للخلافة لتتحقّق له المصلحة في الدنيا والآخرة، فقد كان من المقاصد الشرعية العامّة التي تؤدّي إلى ذلك المقصد الأعلى حفظ الذات الإنسانية حفظا تتحقّق به القوّة الممكّنة من أداء تلك المهمّة.

والذات الإنسانية هي ذات مركّبة من عناصر وقوى متعدّدة، فهي ابتداء تتكوّن من جسم وروح، والروح تشتمل على مجموعة من العناصر والقوى، فهي أحاسيس وغرائز ومشاعر وذاكرة وخيال وعقل مفكّر. وحفظ الذات الذي هو مقصد من مقاصد الشريعة يشمل حفظ هذه العناصر كلّها، سواء باعتبارها كلاّ مجتمعا، أو باعتبارها عناصر متمايزة. وبما أنّ أعلى القوى في هذه الذات الإنسانية هي قوّة العقل التي بها تميّز الإنسان عن سائر الحيوان، وبها كان الإنسان مكلّفا بمهمّة الخلافة، فإنّنا سنقسّم فيما يلي حفظ هذه الذات إلى قسمين، يتعلّق الأوّل بحفظ ما سوى العقل من ذات الإنسان مجتمعة فيه كلّ القوى الجسمية والروحية، معبّرين عن ذلك بحفظ النفس كما هو مصطلح علماء المقاصد، ويتعلّق الثاني بقوّة العقل معبّرين عنه بحفظ العقل كما هو مصطلحهم أيضا.

وسننحو في بيان مقصد حفظ الذات الإنسانية منحى البيان لما يحفظ الذات الإنسانية في بعدها الفردي المادّي والروحي، وقد كنّا في الباب السابق فصلنا القول في المقصد الشرعي الذي يحفظ إنسانية الإنسان منحوًا به منحى ما به حفظ البعد الكلّي الجماعي في الإنسان، وإنّما فصّلنا هذا التفصيل لأنّ الدين جاء في تشريعه بمقاصد تحفظ الإنسان في المعنى الكلّي للإنسانية فيه المعبّر عنه اصطلاح الحكماء بالماهية، وهو المعنى الذي يحدّد حقيقة حياته كما أرادها الدين حياة الخلافة في الأرض، كما

جاء بمقاصد تحفظ الإنسان في وجوده الفردي ذوات متميّزا بعضها عن بعض المعبّر عنه في ذلك الاصطلاح بالهويّة، والمقصدان مختلفان وإن كان بينهما التقاء، وقد جاءت أحكام شرعية مقصدها حفظ هذا وأحكام شرعية أخرى مقصدها حفظ ذاك وإن كان أيضا بينهما التقاء.

وبما أنّ المعنى الكلّي للإنسانية يتعلّق بحقيقة الحياة الإنسانية كحياة لهذا النوع فقد أدرجنا المقصد الذي يكون به حفظه في دائرة الحفظ لقيمة الحياة الإنسانية، وبما أنّ المعنى الفردي للإنسان يتعلّق بذاته الفردية فقد أدرجنا المقصد الذي يتعلّق به في دائرة حفظ الذات الإنسانية، ولا شكّ أنّ في هذا التقسيم قدرا من الاعتبارية بغاية الدقّة في الدرس.

الفصل الأوّل

مقصد حفظ النفس

تمهيد

يُقصد بالنفس في هذا المقام مجمل الكينونة الإنسانية بعناصرها المختلفة، وهو أحد المعاني اللغوية للنفس، فقد جاء في لسان العرب أنّ من معاني النفس جملة الشيء وحقيقته، كما جاء فيه أيضا أنّ النفس يُعبّر بها عن الإنسان جميعه كقولهم: عندي ثلاثة أنفس[1]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**أن تقُولَ نفسٌ ياحسرَتى على ما فرّطتُ في جنبِ الله**﴾ (الزمر/56)، أي أن يقول إنسان، فيكون المقصود بالنفس الإنسانية فيما يأتي من البيان جملة الإنسان وحقيقته، وليس المعنى المتّجه إلى الدلالة على الروح، وهو أحد المعاني اللغوية للنفس.

وكينونة الذات الإنسانية هي مثل كينونة سائر الذوات تتراوح في أوضاعها بين الضعف الذي قد ينتهي بها إلى الفناء وبين القوّة التي قد تنتهي بها إلى الكمال، وكمال كلّ ذات هو بلوغها أقصى طاقتها في أداء المهمّة التي من أجلها خلقت. والذات الإنسانية إنّما خُلقت لأجل أن تقوم بأداء مهمّة الخلافة على نحو ما شرحناه سابقا، فيكون كمالها هو بلوغها أقصى ما يمكن أن تصل إليه من طاقة في أداء تلك المهمّة، ويكون

[1] راجع: ابن منظور ـ لسان العرب: مادّة/نفس

ضعفها هو التدنّي عن ذلك إلى الدرجة التي تصل فيها إلى العجز الكامل وهي درجة الفناء أو ما يشبه الفناء.

وبما أنّ الإنسان جسم وروح، وتكليفه بمهمّة الخلافة إنّما هو تكليف بحسب هذا التكوين المزدوج، فإنّ اعتبار القوّة في ذاته والضعف فيها يشمل العنصرين معا، فكما يكون الجسم قابلا للترقّي في سلّم القوّة بالغذاء والرياضة والهواء العليل، وقابلا للتدنّي في ذلك السلّم ضعفا بأضداد ذلك، وبالأمراض وتلف الأعضاء، تكون الروح كذلك لأسباب أخرى سنفصّل بعضها لاحقا تقوى بها أو تضعف، ويكون مجمل قوّة الذات الإنسانية وضعفها هو حصيلة القوّة والضعف في عنصري تلك الذات جميعا.

وحفظ النفس مقصدا من مقاصد الشريعة يتعلّق بمجمل الكينونة الإنسانية بعناصرها المختلفة. ومعنى هذا الحفظ هو توفير أسباب القوّة للذات الإنسانية، ودفع أسباب الضعف عنها، بحيث تكون على أمثل ما يمكن من وضع لتقوم بأداء مهمّتها؛ ولذلك فقد جاءت أحكام شرعية كثيرة غايتها حفظ النفس على هذا المعنى، وهي أحكام بلغت من الكثرة والتنوّع مبلغا يفيد اليقين بأنّ حفظ النفس هو كلّية من كلّيات الشريعة، ومقصد عامّ من مقاصد الدين، ولعلّ جماع هذه الأحكام هو ما جاء في قوله تعال: ﴿ **ولا تُلقُوا بأيديكُم إلى التهلُكَة** ﴾ (البقرة/195)، وذلك ما أشار إليه ابن عاشور في قوله: "وقوع فعل (تلقوا) في سياق النهي يقتضي عموم كلّ إلقاء باليد للتهلكة، أي كلّ تسبّب في الهلاك عن عمد، فيكون منهيّا عنه محرّما ما لم يوجد مقتض لإزالة ذلك التحريم"[1].

ولمّا كان مدلول النفس في هذا المقام هو حقيقة الذات الإنسانية، وحقيقة هذه الذات تشتمل على عنصر مادّي هو الجسم، وعنصر معنوي

---

[1] ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 215/2

هو الروح، فإنّ حفظ النفس الذي جاء مقصدا شرعيا من شأنه أن يكون متّجها إليهما معا، فحفظ النفس إنّما هو كما أشرنا إليه من أجل كفاءة الأداء لمهمّة الخلافة، وهذا الأداء لا يكون بالجسم وحده أو بالروح وحدها، وإنّما يكون بكينونة الذات الإنسانية المكوّنة منهما، فحفظ النفس يكون إذن بحفظ ماديّ وبحفظ معنوي، وقد جاءت أحكام الشريعة التي مقصدها حفظ النفس موزّعة بين هذين النوعين من الحفظ؛ ولذلك فإنّنا سنبيّن تاليا مسالك حفظ النفس ماديّا، ومسالك حفظها معنويا:

1 ـ الحفظ الماديّ للنفس

جسم الإنسان مهما يكن من كونه ملابسا للروح إلاّ أنّه تجري عليه القوانين التي تجري على سائر المادّة الكونية، ومن تلك القوانين ما يتعلّق بأسباب البقاء والنماء والقوّة، ومنها ما يتعلّق بأسباب الضعف والوهن والفناء. والحفظ الماديّ للنفس بما أنّ الجسم عنصر من عناصرها سيكون لا محالة مستجيبا لتلك القوانين التي أرادها الله تعالى سنّة للأجسام الكونية بصفة عامّة، والأجسام الحيّة منها بصفة خاصّة؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة الإسلامية تأمر بكلّ ما فيه للإنسان بقاء ونماء وقوّة، وتنهى عن كلّ ما هو خلاف ذلك ممّا فيه وهن أو تهلكة، فكان توفير أسباب البقاء والنماء والحيلولة دون أسباب الوهن والفناء مسلكين أساسيين من مسالك الحفظ الماديّ للنفس.

أ ـ حفظ النفس بأسباب البقاء والقوّة

لعلّ أوّل ما شرعه الله تعالى من أسباب البقاء للنفس الإنسانية هو تلك التشريعات المتعلّقة باستمرارية وجود النوع الإنساني باستمرارية نسله، ويندرج في ذلك الأحكام المتعلّقة بالزواج من حيث الحثّ عليه أصلا، ومن حيث تراتيبه من بدايته إلى نهايته، فالزواج هو أمر مطلوب في الشريعة على وجه الوجوب بالنسبة لبعض الأفراد، وعلى سبيل الوجوب بالنسبة

لعموم الأمّة، حتى إنّه لو تواطأ الناس على تعطيل الزواج من أجل عدم الإنجاب لكان ذلك إثما كبيرا للأمّة كلّها، وذلك من حيث ما يؤول إليه من انقطاع النوع، وممّا جاء في ذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **من استطاع منكم الباءة فليتزوّج** »[1]، وقوله: « **تناكحوا تكثروا فإنني مباه بكم يوم القيامة** »[2]، فهذا الأمر بالزواج والحثّ عليه إنّما على رأس مقاصده بقاء النوع الإنساني واستمرار وجوده، وتكاد تكون كلّ الأحكام المتعلّقة بالزواج تحمل هذا المقصد بصفة مباشرة أو غير مباشرة.

فإذا ما وُجد الإنسان وفق هذه الأحكام فإنّ أحكاما أخرى شرعت لتتعهّده بالرعاية والحفظ من قبل الأسرة ما دام غير قادر على رعاية نفسه، وتلك هي الأحكام المتعلّقة بالطفولة في جميع مراحلها من رضاع وحضانة وتربية وغيرها ممّا هو معروف في أبواب الفقه. فإذا ما تجاوز الإنسان مرحلة الطفولة ولكنّه كان عاجزا عن توفير أسباب الحياة لنفسه جاءت أحكام أخرى كثيرة توجب حفظ نفسه على المجتمع الذي يعيش فيه، فإذا ما أصابه وهن أو انتهى إلى هلاك أثم المجتمع الذي هو فيه إثما كبيرا، وهو ما عناه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بقوله: « **أيما أهل عرصة [أي حيّ] أصبح فيهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمّة الله** »[3]، فحفظ النفس إذن بأسباب البقاء والنماء مكفول بأحكام الشريعة لكلّ إنسان باعتباره إنسانا في جميع أوضاعه وكلّ مراحل حياته.

وإذا كان حفظ النفس بأسباب البقاء والقوّة مكفولا بواجب مترتّب على الإنسانية كلّها إزاء كلّ نفس بشرية، فإنّه قبل ذلك هو واجب مترتّب على كلّ نفس في حقّ ذاتها، وقد جاءت أحكام شرعية كثيرة تؤكّد ذلك الواجب، فمن الواجبات الشرعية على كلّ إنسان في حقّ نفسه أن يتعاطى

---

[1] أخرجه البخاري: كتاب النكاح، باب قول النبي من استطاع منكم الباءة.
[2] أخرجه عبد الرازق في مصنفه: كتاب النكاح، باب وجوب النكاح.
[3] أخرجه الحاكم في المستدرك: كتاب البيوع، باب البيوع.

من المأكل والمشرب والملبس والمسكن ما يحفظ وجوده على الوجه الذي يكون به قويّا لأداء مهامّه في الحياة، وكلّ تقصير في ذلك يؤدّي إلى خلل في ذلك الأداء يبوء صاحبه بإثمه. وليس للإنسان في ميزان الإسلام أن يعذّب نفسه بقطع أو بجرح أو بتجويع أو بغير ذلك، وليس له أن يضع حدّا لحياته بالقتل كما هو عند كثير من المذاهب والفلسفات، بل تلك في شريعة الإسلام جريمة من أكبر الكبائر.

ويُلحق بأسباب القوّة التي تندرج ضمن حفظ النفس الممارسة الرياضية التي بها يكون تنشيط الجسم، والحفاظ على لياقته وحيويته ليقدر على أداء مهمّته المطلوبة منه، عملا لتعمير الأرض وتحصيل الرزق، أو جهادا في سبيل الله، أو سعيا في منافع الخلق، فقد جاء في الحديث النبوي: « **علّموا أبناءكم السباحة والرمي** »[1]، كما جاء فيه طلب الترويح عن النفس من أجل دفع السآمة والكسل وتنشيط الجسم، وهو ما ذكره صلّى الله عليه وسلّم لحنظلة حينما شكا إليه ما يقترفه من الترفيه عن النفس بعد الجدّ، إذ قال: « **ياحنظلة ساعة وساعة** »[2] أي بعد ساعة الجدّ ينبغي أن تكون لك ساعة للترفيه عن النفس تجديدا للنشاط، فذلك كلّه نحسب أنّه مندرج ضمن حفظ النفس بحفظ أسباب قوّتها التي بها يكون عطاؤها في أداء مهمّتها.

ب ـ حفظ النفس بدفع العوادي

كما شرع الدين لحفظ النفس بأسباب البقاء والقوّة شرع لحفظها أيضا بدفع كلّ الأسباب التي تؤدّي إلى النيل منها بالوهن والضعف بلهَ بالانتهاك والهلاك، والأحكام الشرعية التي شرعت في ذلك بلغت من الكثرة والتنوّع ما يفيد على وجه القطع أنّ للنفس البشرية باعتبار كونها بشرية حرمة لا

[1] أخرجه البيهقي في شعب الإيمان: باب في حقوق الأولاد.
[2] أخرجه مسلم: كتاب التوبة، باب فضل دوام الذكر.

تدانيها حرمة لأيّ مخلوق من المخلوقات، فكان إذن حفظها حفظا مادّيا بردّ العدوان عليها مهما كان نوعه مقصدا من المقاصد العامّة للشريعة.

وعلى رأس المسالك الشرعية التي بها يكون حفظ النفس تلك الأحكام التي تدفع العدوان عليها بالقتل والجراح، فقد شرع في دفع ذلك القصاص عقابا للمعتدي يماثل نوع الاعتداء، ابتداء من أخفّ الجراح إلى الاعتداء بالقتل، واعتبرت الشريعة أنّ قتل النفس البشرية الواحدة هو رمز لقتل الناس جميعا، تفظيعا لهذه الجريمة، وهو مقتضى قوله تعال: ﴿ **من قَتَل نفسًا بغير نفسٍ أو فساد في الأرض فكأنّما قَتلَ الناسَ جميعًا** ﴾ (المائدة/32)، كما اعتبرت أنّ عقوبة القصاص هي الكفيلة بأن تحفظ حياة النفوس، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿ **ولكُم في القصاصِ حياةٌ يا أولي الألباب** ﴾ (البقرة/179)، فمنع الاعتداء على حرمة الجسم البشري بأيّ نوع من أنواعه وأيّ مستوى من مستوياته جاء في الشريعة مسلكا لحفظ النفس بما شرع فيه من أحكام مغلّظة.

ومن تلك المسالك لحفظ النفس منع الأسباب التي تلحق بها الضرر من الأشربة والأطعمة، فأيّما طعام أو شراب يلحق الأذى بالجسم الإنساني فإنّ الشريعة جاءت بتحريمه، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿ **ويُحلّ لهم الطّيّبات ويُحرّم عليهم الخبائثَ** ﴾ (الأعراف/157) والخبائث هي كلّ ما فيه للإنسان ضرر مثل الخمر والميتة والخنزير وما شابهها ممّا يثبت أنّه يُلحق الضرر بالصحّة الجسمية أو النفسية، وقد جاءت الشريعة الإسلامية تحرّم هذه الخبائث مسلكا من المسالك التي بها يكون حفظ النفس.

ومن تلك المسالك أيضا دفع الأمراض التي تصيب الإنسان فتوهن قوّته، وتعطّله عن أداء مهمّته، وذلك ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **تداووا فإنّ الله تعالى لم يضع داء إلاّ وضع له دواء** » [1]، فالتوقّي من الداء

[1] أخرجه أبو داود: كتاب الطب، باب في الرجل يتداوى.

كما توقّى عمر بن الخطّاب من طاعون عمواس بالشام، وكذلك طلب العلاج إذا ما أصاب الإنسان داء هي من مطلوبات الشريعة توسّلا بها لحفظ النفس مقصدا شرعيا، وكلّ ما يندرج في ذلك من الأحكام إنّما هو مسلك من مسالك حفظ النفس. ومن الغريب أن نجد في تراثنا الإسلامي رأيا في هذا الموضوع يذهب أصحابه إلى تفضيل الرفض لتعاطي الدواء صبرا على المرض الذي يكون فيه الأجر، فذلك فيما نحسب انحراف عن مقصد حفظ النفس الذي جاءت الشريعة تطّرد أحكامها فيه [1].

وفي سبيل حفظ النفس أجازت الشريعة الإسلامية الترخّص لاقتراف بعض المحرّمات المغلّظة، وذلك مثل أكل الميتة وشرب الخمر لمن غلب ظنّه أنّ حياته تتوقّف عليهما، كمن أصابه جوع وليس عنده إلاّ ميتة، ومن غصّ بلقمة ولم يجد مسوّغا إلاّ الخمر. كما أجازت الشريعة في سبيل ذلك الترخّص في بعض العبادات الأساسية، مثل الترخيص في التيمّم لمن يخاف المرض أو زيادته باستعمال الماء، والترخيص في الفطر لمن أجهده الصوم بما يؤثّر على صحّته. بل قد منعت الشريعة أن يأتي الإنسان من العبادات ما يكون له الأثر السلبي على صحّة الجسم مثل سرد الصوم أو مواصلة القيام وما أشبه ذلك، وهو ما قاله النبي الكريم حينما تناهى إلى علمه أنّ بعض أصحابه يفعله معلّلا نهيه بقوله: «**إنّ لنفسك عليك حقّا**» [2]، وحقّ النفس في هذا المقام هو أن لا تكون العبادة مؤثّرة على صحّة الجسم.

إنّ كلّ هذه الأحكام الشرعية وغيرها كثير مطّرد إنّما وضعها الشارع لتحقيق مقصد حفظ النفس حفظا مادّيا، وذلك بالحفاظ على صحّة الجسم وفاعليته، والعمل على تقويته وتنشيطه والرفع من كفاءة أدائه،

---

[1] راجع في ذلك الغزالي - إحياء علوم الدين: 241/4 وما بعدها.

[2] أخرجه الترمذي: كتاب الزهد.

وذلك سواء بتوفير أسباب النماء والقوّة والنشاط، أو بدفع أسباب الضعف والوهن والتلف والهلاك، وكلّ ذلك يجمعه قوله تعالى: ﴿ **ولا تُلقُوا بأيديكم إلى التهلكة** ﴾ (البقرة/195)، وكلّ تقصير في توفير الأسباب ودفع العوادي إنّما هو ضرب من الإلقاء بالنفس إلى التهلكة نهى الله تعالى عنه نهي الوجوب حفظا للنفس، وأين من هذا التشريع ما تعتبره بعض المذاهب والأديان من أنّ اضطهاد الجسم البشري وإنهاكه وتعريضه للعذاب هو الأعلى في سلّم العبادات، وهو ما كان له تأثير على بعض المسلمين فآثروا المرض على الصحّة، والضعف على القوّة، مخالفة صريحة لمقاصد الشريعة في الحفظ المادّي للنفس البشرية كما تدلّ عليه أحكام كثيرة مطّردة.

2 ـ الحفظ المعنوي للنفس

إنّ النفس التي نحن بصدد البحث في حفظها هي كما أشرنا إليه سابقا تتكوّن من جسم وروح، وكما للجسم أسباب يكون بها ضعفه ووهنه وهلاكه، وأسباب تكون بها نقائض ذلك فإنّ للروح أيضا أسبابا بها تقوى وأخرى بها تضعف، وكما أنّ لضعف الأجسام ووهنها أثره في قصورها عن أداء الإنسان لمهمّة التعمير فجاءت الشريعة تحفظه بأسباب القوّة التي فصّلنا بعضا منها آنفا، فإنّ لضعف الأرواح أثره في القصور عن أداء تلك المهمّة، وهو ما اقتضى أن تأتي الشريعة أيضا بأحكام تقصد إلى حفظ الأرواح بأسباب تقوّيها، وهي أسباب تختلف عن الأسباب التي تحفظ النفوس من الناحية المادّية لاختلاف الطبيعة بين العنصرين، فالجسم أسباب حفظه مادّية، والروح أسباب حفظها معنوية.

كيف يمكن لإنسان هدّ روحه الحزن أو الخوف أو الشعور بالمهانة أو بالاستعباد أن يكون قادرا على أن ينطلق في الأرض يعمرها باكتشاف آفاقها، والوقوف على سننها وقوانينها، وتسخير مقدّراتها ومواردها؟ إنّه

كما لا يكون قادرا على ذلك إذا كان عليل الجسم فإنّه لا يكون قادرا عليه إذا كان عليل الروح بمثل تلك الأسباب؛ ولذلك فقد منّ الله تعالى على قريش بأن حفظهم في أجسامهم من الجوع كما حفظهم في أرواحهم من الخوف، فاستطاعوا بهذا الحفظ المزدوج للنفس مادّيا ومعنويا أن يضربوا في الأرض برحلة الشتاء والصيف، وهو ضرب من التعمير الذي لا يتمّ إلاّ بحفظ النفس حفظا مادّيا ومعنويا.

وحينما فصّل علماء المقاصد القول في حفظ النفس مقصدا من المقاصد الضرورية للشريعة الإسلامية لم نجدهم أعطوا هذا الحفظ الروحي للنفس حقّه من البيان، فالمقاصديون القدامى يكادون يقتصرون في بيان حفظ النفس على أحكام القصاص وما شابهها للتمثيل لأحكام حفظ النفس، اقتصارا منهم على حفظ العنصر المادّي، وعلى ذلك تدور أمثلته في أغلبها، وحينما تقع الإشارة أحيانا في بعض المؤلّفات إلى الحفظ المعنوي للنفس فإنّ هذا الحفظ يعتبر من الحاجيات وليس من الضروريات. وقد بدأ عند بعض الباحثين المحدثين الاهتمام بالجانب المعنوي لحفظ النفس مقصدا ضروريا من مقاصد الشريعة [1]، وهو منحى يجدر تأصيله والمضيّ فيه بما هو أوسع ليصير الحفظ المعنوي كالحفظ المادّي مقصودا من المقاصد الضرورية، وهو ما نبيّنه فيما يلي ممّا يكون به حفظ معنوي للنفس.

أ ـ حفظ النفس بالتزكية

الإنسان مشارك للحيوان في الحيوانية، إلاّ أنّه يتميّز بالنفس الناطقة، وعلى أساس ذلك التميّز ترتّب التكليف، وبناء على ذلك فإنّ القيام بأعباء التكليف وهو ذاته أداء مهمّة الخلافة سوف يكون متوقّفا على مقدار الرفعة التي يحصّلها الإنسان فيما يتعلّق بالنفس الناطقة، فعلى قدر الرفعة في تلك

[1] راجع: جمال الدين عطية ـ نحو تفعيل مقاصد الشريعة: 143.

النفس يكون حسن الأداء، والعكس صحيح، فيكون حفظ النفس مشتملا من بين ما يشتمل على ترقية الذات الناطقة في الإنسان في سلّم الكمال الإنساني، إذ ليس حفظ النفس كما أشرنا إليه سابقا إلاّ تيسير الأسباب التي بها يقوى الإنسان على أداء مهمّته.

وترقية النفس هو المعنى الذي عبّر عنه القرآن الكريم بالتزكية في قوله تعالى: ﴿ **قد أفلَحَ من تَزكّى** ﴾ (الأعلى/14)، وقوله تعالى: ﴿ **قد أفلَحَ من زكّاها** ﴾ (الشمس/9)، فالذي زكّى نفسه هو الذي "اختار لها ما به كمالها ودفع الرذائل عنها"[1]، وذلك هو الذي أفلح، أي نجح في تحصيل المطلوب، والمطلوب من الإنسان هو أن يقوم بأداء المهمّة التي من أجلها خلق، وينتهي المعنى إذن بحسب هذا البيان القرآني إلى أنّ تزكية النفس هي إحدى السبل المعنوية إلى تقويتها لتقدر على أداء المهمّة التي كُلّف الإنسان بأدائها، وهو المعبّر عنه بالفلاح، وذلك ضرب من الحفظ للنفس جاءت الشريعة تجعله مقصدا من مقاصدها الضرورية.

ب ـ حفظ النفس بالأمن النفسي

حينما يداخل الخوف النفس الإنسانية لسبب أو آخر من الأسباب فإنّ هذا الخوف يصبح عاملا كبيرا من عوامل اضطرابها، حتى ليكاد يشلّ جميع قواها عن أداء مهامّها، فلا مدارك التفكير تبقى على كفاءتها، ولا إرادة الفعل تبقى على مضائها، ولا المزاج النفسي يبقى على توازنه، بل كلّ ذلك يصيبه ارتباك يفضي إلى هبوط حادّ في القدرة على أداء الإنسان للمهامّ المطلوب منه أداؤها.

ولا تكون النفس سويّة قويّة إلاّ إذا نعمت بالطمأنينة والأمن، إذ حينئذ تسترسل قواها لتمتدّ امتدادها الطبيعي دون أن يعطّلها عامل الخوف بما يشوّش عليها سيرها، فإذا هي تنطلق مطمئنّة في أداء وظائفها تفكيرا وإرادة

[1] ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 371/30:

وقدرة على التنفيذ؛ ولذلك فإنّ القرآن الكريم يقترن فيه الخوف غالبا بحال الاضطراب والوهن النفسي كما في قوله تعالى: **﴿ فإذا جَاءَ الخوفُ رأيتَهم ينظُرُون إليكَ تدُورُ أعينهم كالذي يُغشَى عليه من الموت ﴾** (الأحزاب/19)، كما يقترن فيه الأمن بحال القوّة وحسن الأداء كما في قوله تعالى: **﴿ أطعَمهم من جُوعٍ وآمَنَهم من خوف ﴾** (قريش/4)، إذ لمّا كانت قريش آمنة استطاعت أن تنجز رحلة الشتاء والصيف، وهو ضرب من الإنجاز تعميرا في الأرض.

وبناء على ذلك فقد جاءت الشريعة تحكم بما يوفّر للنفوس الأمن ويدفع عنها الخوف، قصدا في ذلك إلى حفظها بما يتيسّر لها من أسباب القوّة متمثّلة في الأمن، وما يدفع عنها أسباب الوهن متمثّلا في الخوف، وقد جاءت أحكام كثيرة تهدف إلى تحقيق هذا المقصد مقصد حفظ النفس حفظا معنويا، وذلك سواء فيما يتعلّق بالنفس في حال الأفراد، أو فيما يتعلّق بالنفس في حال الجماعة، وكلّ ذلك إنّما هو لغاية أن تكون النفوس قويّة بالأمن، قادرة على أداء مهامّها بكفاءة.

والأمن النفسي الذي جاءت الشريعة تحكم به لغاية لحفظ النفس هو الأمن الشامل الذي يقطع الأسباب المتنوّعة للخوف الذي من شأنه أن يشتّتها ويشلّ قواها، فهذا الخوف قد يكون خوفا على الذات أن ينالها الأذى المادّي أو المعنوي، أو خوفا على الأهل أن يطالهم الاعتداء، أو خوفا على المال أن يتعرّض للتلف، وكلّ ذلك جاء في الشريعة من الأحكام ما يدفعه ويحمي النفوس منه، وما قوله صلى الله عليه وسلّم: « **كلّ المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه** »[1] إلاّ مندرجا ضمن هذه الأحكام الدافعة للخوف، الباسطة لأمن النفوس، إذ هذه الحرمة تشيع في النفس الطمأنينة لما تكون به من رادع لاقتراف هذه الأسباب

---

[1] أخرجه مسلم: كتاب البر، باب تحريم ظلم المسلم.

المخيفة، وقد ورد في الحديث النهي المغلّظ عن أن يُروّع المؤمن بأيّ نوع من الترويع[1].

ولعلّ أجمع الأحكام التي مقصدها حفظ النفس بحفظ الأمن هو الحكم بعقاب غليظ لقُطّاع الطرق والمحاربين المتآمرين على أمن الناس المروّعين لهم في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **إنّما جَزَاءُ الذين يُحاربُون اللهَ ورسُوله ويسعَون في الأرض فسادا أن يُقتّلوا أو يُصلّبوا أو تُقطّعَ أيديهم وأرجُلُهم من خلاف أو يُنفَوا من الأرض** ﴾ (المائدة/33)، فالتغليظ في عقوبة هذه الجريمة إنّما أحد أسبابه الأساسية ترويع الآمنين الضاربين في الأرض المعمّرين فيها بقطع الطرق عليهم، فهذا الترويع من شأنه إذا ما فشا في المجتمع أن يقمع النفوس عن أن تنطلق في الأرض للتعمير فيها، فتنكمش على ذاتها بسبب الخوف، ويفوّت عليها أداء مهامّها بذلك السبب، ففي سبيل دفع هذا الخوف، وإشاعة الأمن في النفوس لتنطلق في العمل جاء التشريع بهذه العقوبة الشديدة في سياق مقصد حفظ النفس حفظا معنويا بالأمن[2].

[1] قال صلى الله عليه وسلم: « من روّع مؤمنا لم يؤمن الله روعته يوم القيامة » رواه البيهقي في شعب الإيمان: باب رقم: 67.

[2] راجع في هذه العقوبة وأسبابها: أبو زهرة ـ العقوبة: 67، 104 وما بعدها.

الفصل الثاني

مقصد حفظ العقل

تمهيد

العقل هو أحد قوى النفس، ولكنّنا أفردناه هنا ببيان أنّ حفظه مقصد عامّ من مقاصد الشريعة لكونه أعلى قوّة من قوى النفس وأرقاها، ولكونه هو مناط التكليف، فالإنسان إنّما هو إنسان بالعقل، إذ هو أعظم العناصر التي تميّزه عن الحيوان، وعندما بحثنا حفظ النفس فيما سبق إنّما كان المعنيّ كما بينّاه كلّ الكيان الإنساني جسمه وروحه، وعندما نبحث حفظ العقل في هذا المقام فإنّما نعني تخصيص العقل بالبيان من بين سائر القوى الأخرى في الإنسان لأنّه هو مناط التكليف بالمهمّة التي خلق من أجلها الإنسان.

والعقل في حقيقته هو تلك القوّة في الإنسان التي بها يكون الإدراك والتمييز والحكم، وتلك القوّة هي المتمثّلة في علوم ضرورية فطرية في الإنسان مثل العلم بأنّ الكلّ أكبر من الجزء، والعلم بأنّ لكلّ حادث سببا، والعلم بأنّ الجسم الواحد لا يكون في مكانين مختلفين في وقت واحد، ولذلك قيل فيه: "العقل علوم ضرورية" [1]، وإنّما عرّف العقل بهذا التعريف لأنّ هذه العلوم الضرورية هي التي يكون بها إدراك كلّ ما سواها من العلوم،

[1] الجويني- الإرشاد: 36.

وبها يكون أيضا التميز والحكم، ولو خلا الإنسان منها ما استطاع أن يحصّل من ذلك شيئا[1].

إلاّ أنّ العقل وإن كان بهذا المعنى ليس عضوا من أعضاء الجسم الإنساني ولا جوهرا مفارقا لذلك الجسم، فإنّ له علاقة جوهرية خاصّة بأحد أعضاء الجسم وهو الدماغ وما يتبعه من أعصاب، فكأنّما تلك العلوم الضرورية الفطرية هي الوجه المعنوي للعقل، والدماغ هو الخلفية المادّية له، فإذا ذكر العقل إذن ذُكر هذان البعدان فيه، ورعاية العقل والحفاظ عليه وتنميته لا تكون إلاّ بتعهّد هذين البعدين، فإذا ما أُهمل أحدهما طال الإهمال العقل جملة، فضعُف عن أداء مهمّته.

وإذا كان العقل يُطلق على هذه القوّة المدركة المميّزة الحاكمة فإنّ الفكر يُطلق على الحركة التي تتحرّك بها هذه القوّة للإدراك والتميز والحكم؛ ولذلك جاء الفكر في معناه اللغوي يعني إعمال الخاطر في الشيء[2]، أي إعمال العقل في الموضوع الذي يراد معرفته، ولذلك أيضا عُرّف الفكر في الاصطلاح بأنّه حركة الذهن للانتقال من المعلوم إلى المجهول، وهو ما ضبطه الجرجاني في تعريفاته بقوله: "الفكر هو ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول"[3]. وأمّا ما أصبح عند كثيرين من إطلاق اسم الفكر على العقل، أو إطلاقه على الحصيلة من الأفكار التي ينتهي إليها العقل من بحثه فليست إلاّ على سبيل إطلاق اسم السبب على المسبب أو الملزوم على اللازم، وهو أمر معهود في لسان العرب. ولكنّنا سنستعمل العقل والفكر فيما يلي على اعتبار هذه المعاني التي حدّدناها.

إنّ مهمّة الخلافة في الأرض التي هي مهمّة الوجود الإنساني مناطة في تحقيقها بالعقل وذلك من جهتين. الأولى أنّ هذه المهمّة أُنيط التكليف

---

[1] راجع تعريفات مختلفة للعقل في: الغزالي ـ إحياء علوم الدين: 1/80.

[2] راجع: ابن منظور ـ لسان العرب: مادّة (فكر).

[3] الجرجاني ـ التعريفات: 176.

بها بالعقل، فمن لا عقل له راشدا على معنى القدرة على الإدراك والتمييز والحكم فليس مكلّفا بشيء منها. والثاني أنّ المكلّف بها لا يقدر على إنجازها إلاّ بالعقل أن يكون قويّا ممارسا لوظائفه على أقوم حال، فإذا ما أصابه ضعف لسبب أو آخر من الأسباب فإنّه يقصر عن أدائها بقدر ضعفه، حتى إذا ما وصل إلى درجة العطالة عن التفكير الصحيح وعن اكتشاف الحقائق وصل الإنسان إلى العجز عن أداء مهمّته في الحياة، وقارب وضعه وضع الأنعام، ولا يدانيه في ذلك أيّ عضو من أعضاء الإنسان أو قوّة من قواه؛ ولذلك خصّ العقل في الشريعة بمقصد خاصّ في الحفظ في نطاق الحفظ العامّ للذات الإنسانية.

والمقصود بحفظ العقل هو تشريع أحكام من شأنها أن تحفظ للعقل قوّته التي بها يقدر على أداء مهمّته، وذلك سواء بتيسير عوامل القوّة له، وهي العوامل التي تنمّيه وتزكّيه وترفع من طاقته في الإدراك الدقيق والحكم الصحيح، أو بدفع عوامل الضعف عنه، وهي تلك العوامل التي تعطّل نموّه وتشلّ طاقته. وبما أنّ العقل كما أشرنا إليه هو طاقة ذات بعدين مادّي ومعنوي فإنّ حفظه لا يكون إلاّ بحفظ هذين البعدين فيه؛ ولذلك جاءت أحكام الشريعة تقصد إلى حفظه بحفظهما معا، وذلك على نحو ما نورده تاليا.

1 - الحفظ المادّي للعقل

أشرنا سابقا إلى أنّ البعد المادّي للعقل يتمثّل في الدماغ وما يتبعه من أعصاب، وذلك فضلا عن كونه يتأثّر على نحو أو آخر من التأثير بسائر الجسم؛ ولذلك فإنّ الحفظ المادّي للعقل سوف يكون مندرجا ضمن الحفظ المادّي للنفس كما بيّناه سابقا، فكلّ ما فيه حفظ للجسم الإنساني فإنّ فيه حفظا للعقل بحفظ البعد المادّي فيه، وذلك سواء بتيسير عوامل النموّ والقوّة من غذاء وكساء وتريّض بدني، أو بدفع عوامل الوهن من

أمراض وأغذية فاسدة وأشربة مدمّرة للجسم، ولعلّ هذا المعنى هو الذي يلخّصه المثل السائر القائل: "العقل السليم في الجسم السليم".

والأحكام التي جاءت في الشريعة تقصد إلى حفظ النفس حفظا مادّيا كما شرحناه سابقا تقصد أيضا ضمن ذلك إلى حفظ العقل في بعده المادّي، إلاّ أنّ بعضا منها ربّما كان مقصده بالدرجة الأولى حفظ العقل، وذلك مثل حكم تحريم الخمر وما في حكمها من المخدّرات، فإنّها وإن كانت توهن الجسم كلّه إلاّ أنّ ضررها بالعقل أشدّ، فتشريع حرمتها إنّما قصده الأوّل هو حفظ العقل، وهكذا الأمر في كلّ ما يثبت أنّه يلحق بالعقل ضررا مادّيا أكثر ممّا يلحقه بالجسم، وكذلك فإنّ كلّ ما يثبت أنّه به يقوى العقل أكثر ممّا يقوى الجسم فإنّه يكون مطلوبا في الشرع من أجل حفظه بالقصد الأوّل.

2- الحفظ المعنوي للعقل

لم يهتمّ الأصوليون وعلماء المقاصد كثيرا بهذا الضرب من حفظ العقل، وأكثر ما انصبّ عليه اهتمامهم هو الحفظ المادّي اقتصارا في الأكثر على التمثيل بتحريم الخمر، وأمّا الحفظ المعنوي فنكاد لا نجد فيه إلاّ إشارات قليلة وإن كان الباحثون المحدثون بدؤوا يوجّهون الاهتمام إلى هذا الحفظ المعنوي للعقل[1]. والحقيقة أنّ المستقرئ لأحكام الشريعة وتوجيهاتها كما وردت في القرآن والسنّة يجد أحكاما وتوجيهات كثيرة تقصد إلى حفظ العقل حفظا معنويا، سواء بتيسير أسباب قوّته أو بدفع أسباب ضعفه ممّا هو تيسير أو دفع لأسباب ذات صفة معنوية. ويبدو لنا أنّ استكمال البحث في المقاصد يقتضي أن يُبسط البيان في حفظ العقل بالأسباب المعنوية للحفظ، وهو ما سنحاوله تاليا.

---

[1] انظر مثلا: جمال الدين عطية - نحو تفعيل مقاصد الشريعة: 143.

إنّ وظيفة العقل هي الفكر على معنى ما شرحنا سابقا من أنّ الفكر هو حركة العقل للوصول إلى الحقائق والعمل بها، ولهذه الحركة العقلية منشّطات تنشّطها فترتفع كفاءة العقل في إدراك الحقائق ودقّة الأحكام، وقد تعترضها أسباب تربك تلك الحركة فيتعثّر العقل في أداء وظيفته في الإدراك والتقدير والحكم، وقد جاءت الشريعة بأحكام وتوجيهات كثيرة تعمل على تنشيط حركة العقل، وعلى الحيلولة دون عوامل تعثّره وإرباكه، وفي كلّ من هذا وذاك حفظ له، وهو حفظ بأسباب معنوية، ومن أهمّ ما يكون به ذلك الحفظ ما يلي:

أ ـ حفظ العقل بتحرير الفكر

الفكر هو حركة العقل لإدراك الحقيقة، وتعني حرّية الفكر أن يكون عقل الإنسان وهو يمارس الحركة من أجل معرفة الحقيقة منطلقا دون قيد يقيّده ليعوقه دون الوصول إلى النتيجة التي يسعى إليها، أو موجّه يوجّهه نحو نتيجة مبتغاة من قبل ذلك الموجّه وما كان ليصل إليها لو انطلق حرّا، فحينما تكون حركة العقل منطلقة على هذا النحو، تنتقل من المعلوم لتحصيل المجهول انتقالا تحكمه المقتضيات الموضوعية للبحث ولا تؤثّر فيه عوامل من خارجه، فحينذاك يمكن أن يطلق على هذا الوضع ما يسمّى بحرّية الفكر.

وهذه الحرّية في الفكر من شأنها أن تنشّط حركة العقل، إذ بها يكون العقل منطلقا دون حدّ يحدّه أو عائق يعوقه، وحينئذ فإنّه ستقوده حركته إلى أبعاد يكتشف فيها أقدارا من الحقائق لا يكون قادرا عليها لو كان مقيّدا أو موجّها إلى أفق محدّد، فحرّية الفكر بهذا المعنى هي إذن من أسباب القوّة للعقل، إذ بها ترتفع كفاءته في أداء مهمّة الكشف عن الحقيقة وتوظيفها في صالح الإنسان؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة بأحكام وتوجيهات تلزم بهذه الحرّية، وذلك لتحقيق مقصد حفظ العقل. وتتوزّع هذه الأحكام بين

أحكام تحرّر الفكر من أسباب تعطيل داخلية تتأسّس في ذات الفرد، وأحكام تحرّره من أسباب تعطيل تتسلّط عليه من خارجه.

أمّا النوع الأوّل فمثاله ما جاء في الشريعة من أمر بالتحرّر من قيود العادات والتقاليد الفاسدة التي يسلّطها المجتمع على أفراده، فتكون عائقة دون انطلاق فكره في حركة حرّة للتعامل مع موضوع النظر، إذ هي توجّه ذلك الفكر لينتهي عند النظر في القضايا المطروحة عليه إلى ما يواطئ تلك العادات والتقاليد، وهو ما جاء فيه نكير شديد ونهي غليظ، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **قالَ مُترَفُوها إنّا وجَدنَا آباءنا على أُمّة وإنّا على آثَارهم مُقتَدُون قال أولَو جئتُكم بأهدى ممّا وجدتُم عليه آباءَكُم قالُوا إنّا بماَ أرسلتُم به كافرُون فانتقَمنا منهم** ﴾ (الزخرف/23-24).

فهذا الإنكار الشديد لفعل هؤلاء، وهذا العقاب الذي أصابهم، إنّما هو بسبب أنّهم لم يحرّروا عقولهم من سطوة ما عليه آباؤهم من معتقدات، فاتّجهت الحركة الفكرية لتلك العقول اتّجاها خاطئا حاد بهم عن الحقّ وأوقعهم في الضلال، فعلى الإنسان إذن بحكم الشرع أن يتحرّر من موروثات الآباء لينظر في المعروض عليه من الآراء بفكر حرّ يتّبع الحجّة، وينتهي إلى ما تنهيه إليه، وحينئذ فإنّ عقله يكون محفوظا بهذه الحرّية في الفكر.

ومثلما يجب في الشرع التحرّر من الموروثات المضلّة للآباء يجب أيضا التحرّر من كلّ سطوة خارجية تعوق الفكر عن أن يتّجه الاتّجاه الصحيح، وذلك مثل سطوة السلطان السياسي، أو الكهنوت الديني، أو تأثيرات الشعوذة والعرافة والسحر، فعلى الإنسان أن يتحرّر من كلّ هذه المؤثّرات التي تقيّد عقله مهما كان نوعها لتكون حركته الفكرية خاضعة فقط لما تلزمها به القواعد المنهجية للنظر. وقد تصل قوّة الوجوب لتحرير العقل من هذه السطوة إلى وجوب الهجرة من الدائرة الجغرافية التي تكون

ضاربة فيها، وذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **إنّ الذين توفّاهم الملائكةُ ظالمي أنفسهم قالُوا فيمَ كنتم قالُوا كنّا مُستضعَفين في الأرضِ قالُوا ألم تكن أرضُ الله واسعةً فتُهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنّمُ وساءت مصيرًا** ﴾ (النساء/97)، فالآية كما ذكره الطبري نزلت في جماعة اعتذروا في عدم إيمانهم بقولهم: "كنا مستضعفين في الأرض، يستضعفنا أهل الشرك بالله في أرضنا وبلادنا بكثرة عددهم وقوّتهم، فيمنعونا من الإيمان بالله" [1]، فلم يقبل عذرهم، إذ كان عليهم أن يحرّروا عقولهم من سطوة قومهم المشركين بالهجرة منهم ليصلوا بنظرهم الحرّ إلى حقيقة الإيمان بالله وتوحيده.

وأمّا النوع الثاني الذي هو الحكم الشرعي بتحرير الفكر من المعوقات الداخلية الناشئة من ذات الإنسان فمثاله ما جاء من أمر بدفع الهوى النفسي على اختلاف أنواعه، ذلك الذي يتمكّن من النفس فيوجه حركة العقل في البحث عن الحقائق إلى ما يوافقه هو من النتائج، ويصرفه عن اتّباع الحجّة ليصل إلى الحقيقة، وذلك مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **وإنّ كثيرًا ليضلُّون بأهوائهم بغير علمٍ إنّ ربّك هو أعلمُ بالمُعتَدين** ﴾ (الأنعام/119)، ففي هذه الآية إنكار شديد على من حكّم الهوى على عقله ولم يحكّم الدليل، فانتهى به الأمر إلى الضلال بتحكيم الهوى، ولو حكّم الدليل لانتهى إلى العلم، فهذا المسلك الذي لا يحرّر فيه الإنسان فكره من الهوى هو مسلك محرّم، إذ الواجب التحرّر من الهوى، وهو ما انتهى إليه الرازي في شرحه لهذه الآية إذ قال: "دلّت هذه الآية على أنّ القول في الدين بمجرّد التقليد حرام؛ لأنّ القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة، والآية دلّت على أنّ ذلك حرام" [2].

[1] الطبري- جامع البيان: 313/4.

[2] الرازي- التفسير الكبير: 176/7.

ويصدق هذا التحريم لسطوة الهوى على الفكر كلّ أنواع الهوى، سواء كان متمثّلا في هوى الشهوات المادّية من مال وملذّات مختلفة، أو في هوى العواطف من حبّ وكره، وشفقة وعداوة، فأيّما ضرب من هذه الضروب حكمت الشريعة بوجوب دفعه أن يكون له سطوة على العقل فيوجّه حركته الفكرية حتى تكون تلك الحركة موجّهة بمحض الدليل كيما تصل إلى الحقّ، وفي ذلك جاء قوله تعالى: ﴿ **ياأيّها الذين آمنّوا كُونوا قوّامين بالقسط شُهداءَ لله ولو على أنفُسكم أو الوالدين والأقرَبين إن يكُن غنيًّا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتّبعُوا الهَوى أن تعدلُوا** ﴾ (النساء/135)، فهذا أمر صريح بوجوب تحرير الفكر من هوى الميل إلى القرابة وهوى الحظوة لدى الغنيّ والشفقة على الفقير، وإرساله طليقا وفق القواعد التي تنتهي به إلى القسط الذي هو الحقّ. وفي مثل هذا جاء قوله تعالى في وجوب التحرّر من هوى العداوة: ﴿ **ولا يجرِمَنّكُم شنآنُ قوم على ألاّ تعدلُوا اعدلُوا هو أقربُ للتقوى** ﴾ (المائدة/2).

ويُلحق بالهوى في تحريم الشريعة إيّاه أن يكون مكبّلا للفكر ما يكبّله أيضا من بعض الخرافات والأوهام التي تجعل العقل يتّجه في البحث عن الحقيقة إلى غير مظانّها الصحيحة وإنّما إلى أسباب لها موهومة، وذلك من مثل التطيّر والتنجيم وأنواع الشعوذة، وممّا جاء في ذلك من النهي قوله تعالى: ﴿ **فإذا جاءتهم الحسنةُ قالُوا لنا هذه وإن تُصبهم سيّئةٌ يطّيّروا بموسى ومن معه ألاَ إنّما طائرُهم عند الله ولكنّ أكثَرَهم لا يعلمُون** ﴾ (الأعراف/131)، فالنكير على هؤلاء القوم إنّما هو بسبب أنّهم رهنوا عقولهم في البحث عن أسباب ما يصيبهم من نفع وضرّ إلى وهم التطيّر ففسّروا به تلك الأسباب، وكان حريّا بهم أن يحرّروا الفكر من ذلك الوهم فيبحثوا عن الأسباب الحقيقية لما يصيبهم من النفع والضرّ في أفعالهم هم لا في تلك الأوهام التي جعلتهم لا يصلون إلى العلم بالحقيقة نتيجة عدم تحرير عقولهم منها.

ب ـ حفظ العقل بالتعلّم

لئن كان العقل كما شرحنا معناه سابقا هو تلك المعارف الأوّلية التي خلق عليها الإنسان من مثل مبدإ العلّية ومبدإ عدم التناقض، إلاّ أنّ تلك المعارف لا تمثّل إلاّ الآلة التي بها يتمّ التعلّم ليصبح العقل مكتسبا للحقائق النظرية الكونية والإنسانية والغيبية، وحينما يصبح العقل مكتسبا لتلك الحقائق فإنّه يكتسب القدرة على أن يرشد الإنسان إلى الطريق الذي يمضي به في تحقيق مهمّته التي من أجلها خلق، وعلى قدر ما يكتسب من العلم يكون أكثر توفيقا في أداء تلك المهمّة، فإذا ما بقي على تلك العلوم الأوّلية الفطرية أو اكتسب عليها قدرا ضئيلا لم يستطع أن يحقّق من تلك المهمّة شيئا.

وإنّما يكون العقل قادرا بالعلم على أن يقود الإنسان إلى أداء مهمّته لأنّ تلك المهمّة هي الخلافة في الأرض، وهذه الخلافة تستلزم علما بالأرض في حقائقها وقوانينها التي تسيّرها، وعلما بالخلافة في مبادئها وأحكامها وتوجيهاتها، فإذا ما اكتسب العقل ذلك أصبح هو العقل المكتمل الذي يطلق عليه بحقّ اسم العقل، وقد جاء في القرآن الكريم الثناء على الذين يعقلون، أي الذين يكسبون العلم بعقولهم، وجاء فيه الإنكار على من لا يعقل، أي لا يحصل علما، كما في قوله تعالى: ﴿ **وتلكَ الأمثالُ نضربُها للناس وما يعقلُها إلاّ العالمون** ﴾ (العنكبوت/43)، وقوله تعالى: ﴿ **لهم قُلوب لا يفقهُون بها ولهم أعيُن لا يُبصرُون بها ولهم آذانٌ لا يسمَعُون بها أولئك كالأنعامِ بل هم أضلُّ** ﴾ (الأعراف/179)، فالعالمون الذين مُدحوا إنّما هم الذين كمُلت عقولهم بالعلم، والذين شبّهوا بالأنعام إنّما هم الذين لم يتعلّموا بقلوبهم أي بعقولهم شيئا. فيتبيّن إذن أنّ كمال العقل وقوّته إنّما تكون بالعلم؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة تأمر بالتعلّم، وذلك في سياق حفظ العقل، إذ لو لم يتعلّم العقل لكان ذلك هدرا له، فيكون التعلّم إذن أحد أهمّ أسباب حفظه.

والتعلّم هو كسب يكتسبه العقل ينكشف له به المجهول من بعض حقائق الغيب ومن حقائق الكون والإنسان فيصير معلوما، على معنى أنّه تحصل من ذلك المجهول صور في العقل مطابقة لما هو عليه في الواقع، ويصير العقل بذلك كأنّما يحمل في ذاته صورة للعالم من حوله، فإذا الإنسان يصبح في تعامله مع الكون مستنيرا بتلك الصورة استنارة من يسلك أرضا مجهولة وهو مزوّد بخارطة مفصّلة عن كلّ طرقاتها ومعالمها وأوضاعها، فإذا هو يحسن التعامل معها واستثمار مرافقها، فكذلك الإنسان بعقله المتعلّم المنكشفة فيه صورة العالم الذي يتحرّك فيه يكون عقله قادرا بهذا التعلّم على أن يرشده إلى طرق الاستثمار والتعمير. على أنّ هذا التعلّم الذي يحفظ العقل على هذا النحو الذي بيّنا لا يكون تعلّما مكتملا بالغا أغراضه في حفظ العقل إلاّ إذا جمع بين ثلاثة مسارات أساسية هي: التعلّم بالاستيعاب، والتعلّم بالتفكّر، والتعلّم المنهجي.

أولا ـ حفظ العقل بالتعلّم الاستيعابي

التعلّم الاستيعابي هو التعلّم الذي تنكشف به الحقائق الموضوعية سواء كانت متعلّقة بالغيب أو بالكون أو بالإنسان، بحيث يحصل في العقل جملة من تلك الحقائق تعكس الواقع في تلك المجالات في الوعي العقلي. وإذا كان لهذا التعلّم مسالك وقنوات تمرّ منها الحقائق إلى العقل وهي أساسا الوحي والحواسّ فإنّ العقل هو الذي يكون مستقرّا لها بعد أن يعالجها بمبادئه الأساسية التي فُطر عليها معالجة تتولّد منها علوم أخرى استنباطية يبنيها العقل نفسه ممّا ورد إليه من تلك القنوات وممّا هو مفطور عليه من المبادئ، فإذا هو بذلك كلّه يصبح بهذا التعلّم مستوعبا لجملة واسعة من الحقائق يتمكّن بها الإنسان من المضيّ في أداء مهمّة التعمير بكفاءة تزداد قوّة كلّما أثرت الحصيلة التي ينتجها التعلّم[1].

---

[1] راجع شرحا وافيا لذلك في: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 348/23.

ولأجل هذا المصير الذي يصير إليه العقل محفوظا بالتعلّم جاءت الشريعة تأمر على وجه الوجوب بطلب العلم، وهو ما تضمّنته نصوص قرآنية وأحاديث نبوية بلغت في تواترها درجة القطع في إفادة أنّ التعلّم فرض ديني شرع من بين ما شرع لحفظ العقل أن يكون قادرا على قيادة الحياة الإنسانية. وقد جاء الأمر القرآني يوجّه الإنسان إلى طلب العلم في مستوياته المختلفة، فمن العلم بحقائق الغيب في مثل قوله تعالى: ﴿ **فاعلم أنّه لا إلهَ إلاّ الله** ﴾ (محمد/19) فهو أمر بالتوجّه لتعلّم هذه الحقيقة الغيبية حقيقة الوحدانية، إلى العلم بحقائق الطبيعة الكونية في مثل قوله تعالى: ﴿ **قل انظُروا ماذا في السماوات والأرضِ** ﴾ (يونس/101) فهذا أمر بالنظر في الكون من أجل العلم بحقائقه، إلى العلم بحقائق الإنسان في مثل قوله تعالى: ﴿ **وفي أنفُسكم أفلا تُبصِرُون** ﴾ (الذاريات/21) فهو أمر بالنظر في النفس الإنسانية فرداً وجماعة من أجل الإبصار أي العلم بحقائقها. وهكذا بهذه الأوامر الموجبة تكتمل دائرة العلم ليكتمل بها العقل ويقوى من أجل أن يكون الإنسان قادرا على أداء مهمّته في الحياة، فيكون إذن حفظ العقل باستيعاب الحقائق سبيلا من سبل حفظه مقصدا عامّا من مقاصد الشريعة.

ثانيا ـ حفظ العقل بالتعلّم التفكّري

التعلّم الاستيعابي الذي يثمر حصول الحقائق في العقل لئن كان من الأهمّية في تكوين العقل بما ذكرنا إلاّ أنّه إذا اقتصر أمر التعلّم عليه فإنّ التكوين العقلي يبقى ناقصا يتطلّب اكتمالا، وهذا الاكتمال يكون بضرب آخر من التعلّم هو الذي يمكن أن نسمّيه بالتفكّر، وهو ضرب يتجاوز مجرّد استيعاب الحقائق إلى التأمّل فيها تأمّلا عميقا، من حيث أسبابها وعللها، ومن حيث أبعادها ودلالاتها، ومن حيث علاقاتها ببعضها، ومن حيث مآلاتها واستثماراتها، بحيث ينتهي العقل من هذا التفكّر إلى وضع يصبح فيه قادرا على التصرّف في ذلك المخزون من العلوم والمعارف

الحاصلة لديه بالاستيعاب تصرّفا تصبح به فاعلة في المجرى العملي للحياة، فتتقدّم بها الحياة نحو أهدافها في التعمير، وذلك بدل أن تبقى صورا من الحقائق جامدة غير مستثمرة، وعاطلة غير فاعلة، وهو وضع تسقط فيه كثير من العقول التي تستوعب علما كثيرا ولكنّها لا تستفيد منه في واقع الحياة إلاّ شيئا قليلا.

ومن أجل تكوين العقل بهذا التعلّم جاءت الشريعة تأمر بالتفكّر والتدبّر والتفقّه أمرا مؤكّدا، وكلّها تشير إلى معان زائدة على مجرّد الاستيعاب، فالتفكّر تقوية للفكر كما يُستفاد لغة من أنّ الزيادة في اللفظ تدلّ على الزيادة في المعنى، ويعني الفكر المتأمّل العميق في الموضوع الذي يكون محلّ نظر وبحث. والتدبّر معناه النظر في الشيء من أجل معرفة عواقبه[1]. والتفقّه هو "التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد"[2]، وكلّها تفيد النظر العقلي العميق الذي يتجاوز مجرّد تحصيل صور الحقائق بالاستيعاب إلى تبيّن أسبابها ومدلولاتها وآثارها وكيفية استثمارها والاستفادة منها.

وممّا جاء في القرآن الكريم من هذه الأوامر بالتفكّر والتدبّر قوله تعالى: ﴿ **الذين يذكُرُون اللهَ قياماً وقُعودا وعلى جُنُوبهم ويتفكّرُون في خلق السماواتِ والأرضِ ربّنا ما خَلقتَ هذا باطلاً سُبحانك** ﴾ (آل عمران/191)، ففي الآية ثناء على هؤلاء الذين يتفكّرون في الصور التي تنتهي إلى عقولهم من مشاهد الكون فيصل بهم التفكّر إلى حقيقة أخرى وراء تلك المشاهد، وهي ما تدلّ عليه من حكمة في خلقها عبّروا عنها بقولهم: ﴿ **ما خلقتَ هذا باطلاً سبحانك** ﴾. وذلك ما جاء أيضا في قوله تعالى: ﴿ **أولم يتفكّرُوا في أنفُسِهم ما خلق اللهُ السماواتِ والأرضَ وما**

[1] راجع: ابن منظور ـ لسان العرب: مادّة/دبر
[2] الأصبهاني ـ المفردات: 642.

بينهما إلاّ بالحقّ ﴾ (الروم/8) ففي هذه الآية ذمّ لأولئك الذين لا يتفكّرون فيما ينتهي إلى عقولهم من مشاهد فلا يصلون إلى ما وراءها من حكمة.

وبضمّ هذه الآية إلى الآية السابقة يتبيّن أنّ التفكّر محمدة عظيمة، وعدم التفكّر مذمّة شنيعة، وهو ما أكّده قوله صلى الله عليه وسلّم: "لا عبادة كالتفكّر"[1]، وقد سئلت أمّ الدرداء عن شأن أبي الدرداء، فقالت: "كان أكثر شأنه التفكّر"[2]، وما شرع التفكّر على هذا النحو من التشديد إلاّ لأنّه ينتهي فيما ينتهي إلى تكوين عقل نبيه قادر على إدراك الحقائق وراء الصور المشهودة، فكان ذلك تشريعا يقصد في ما يقصد إلى حفظ العقل بالتفكّر.

ثالثا ـ حفظ العقل بالتعلّم المنهجي

إنّ التعلّم لاستيعاب الحقائق، والتعلّم بالتفكّر، لا يمكن أن يتمّ أيّ منهما على الوجه الذي ينتهي فيه إلى مقصده الذي بيّنّاه إلاّ بحصول نوع آخر من التعلّم، وهو الذي يمكن أن نسمّيه بالتعلّم المنهجي، وذلك بأن يتمّ تمرين العقل على أن تكون حركته الفكرية جارية وفق قواعد منهجية وتراتيب منطقية من شأنها أن تعصمه أكثر ما يمكن من الوقوع في الخطإ، وأن توجّهه أكثر ما يمكن إلى إصابة الحقيقة، فإذا ما تعلّم العقل هذه القواعد وجرى عليها في الفكر كان عقلا راجحا، فيقود الإنسان إلى ما فيه خيره، وإلاّ فإنّه قد تضطرب به السبل، فيتيه في الضلال، إذ لا تستقيم له سبل الاستيعاب ولا سبل التفكّر؛ ولذلك فقد جاء في الشريعة توجيه مؤكّد لتعلّم هذه القواعد المنهجية التي يتعلّم بها العقل كيفيّة التفكير، وهو توجيه مقترن ببيان لفوائد تعلّم تلك القواعد، وبيان لما ينشأ عن الجهل بها وتجاهلها من مساوئ جسيمة.

---

[1] رواه البيهقي في شعب الإيمان: باب رقم: 33.

[2] راجع: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 194/4

وتلك القواعد المنهجية التي أمرت الشريعة بتعلّمها هي قواعد متعدّدة من بينها على سبيل المثال قاعدة التبيّن، وهي المضمّنة في قوله تعالى: ﴿ يا أيّها الذين آمنوا إن جاءكُم فاسق بنبإ فتبيّنوا ﴾ (الحجرات/6)، وفي قوله تعالى: ﴿ يا أيّها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبيّنوا ﴾ (النساء/25)، فالتبيّن المطلوب في الآيتين هو تقليب ما هو معروض للعقل من أجل النظر على وجوهه المختلفة، ونقد كلّ وجه من تلك الوجوه لمعرفة أحقّ هو أم باطل، للانتهاء آخر الأمر إلى اختيار الوجه الذي ثبتت حقّيته، وطرح ما ثبت بطلانه، وإذا لم يسلك العقل هذه القاعدة في النظر فإنّه ربّما أخذ بأوّل ما بدا له من الوجوه، أو بظاهر ما بدا له منها بقطع النظر عمّا يحمل من حقّ أو باطل، فيقع العقل حينئذ في الخطإ، وإذا ما أصبح له ذلك سيرة فإنّه يصبح مستمرئا للوقوع في الخطإ وفي ممارسة الباطل، فيضعف إذن على النهوض بالحياة، إذ لا تنهض الحياة إلاّ بالحقّ.

ومن تلك القواعد المنهجية قاعدة الواقعية، وهي أن يكون منطلق العقل في بحثه عن الحقيقة هو الواقع المشهود من آيات الكون أو من مشاهد التاريخ، أو من أوضاع النفوس، فيقع التأمّل فيها لتحصيل حقائقها، ثمّ يكون الانطلاق منها إلى ما وراءها من الحقائق، وقد جاء القرآن الكريم يوجّه العقول بصفة مستمرّة إلى الانطلاق في النظر من هذه المشاهد الواقعية حتى وإن كان المقصد هو البحث عن الحقائق الغيبية، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ قل انظُروا ماذا في السماوات والأرض ﴾ (يونس/101)، وفي قوله تعالى: ﴿ قل سيرُوا في الأرضِ فانظُروا كيف كان عاقبة الذين من قبل ﴾ (الروم/42).

إنّ النظر العقلي حينما يكون منطلقه الواقع المشهود فإنّه يكون محتكما إلى ذلك الواقع الموضوعي الذي هو حقيقة ثابتة، فيكون إذن منطلقه من تلك الحقيقة الثابتة لينتقل إلى غيرها من الحقائق بطريق الدلالات المنطقية، فيكون انتهاؤه إليها على هذا النحو أكثر ضمانا من أيّ طريق آخر، وأمّا لو اتّخذ له منطلقا من الأفكار المجرّدة أو الانطباعات

النفسية، أو الخواطر الحدسية، فإنّه يكون عرضة لأن تكون تلك كلّها مدخولة بالأوهام والانطباعات الزائفة، فلا يكون الانتقال منها إلى غيرها إلاّ منتهيا إلى أمثالها من الأوهام والأباطيل.

ولعلّ ذلك هو أحد مدلولات قوله تعالى في معرض الذمّ لمن أعرض عن التفكير الواقعي إلى التفكير الوهمي: ﴿ **إن هي إلاّ أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتّبعون إلاّ الظنّ وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربّهم الهدى** ﴾ (النجم/23)، فقد وقع هؤلاء في الباطل لمّا انطلقوا في التفكير من وهم التأليه للأصنام ليصلوا إلى اعتقاد أنّها تنفع وتضرّ، "واستندوا فيما يزعمونه إلى الأوهام وما تحبّه نفوسهم من عبادة الأصنام ومحبة سدنتها ومواكب زيارتها"[1]، ولو اتّبعوا في التفكير الطريقة الواقعية بالتأمّل في آيات الكون وما تنطوي عليه من الحكمة لتوصّلوا إلى الحقّ وهو الإيمان بالإله الواحد.

إنّ مثل هذه القواعد المنهجية جاءت الشريعة تأمر بتعلّمها لتصبح سيرة للعقل يرشد بها في التفكير، وإذا ما انضاف هذا التعليم المنهجي إلى ذلك التعليم التأمّلي وإلى ذلك التعليم الاستيعابي[2]، فإنّ العقل حينئذ سيكتمل تكوينه باكتمال هذه الدوائر الثلاث ليكتسب القدرة على قيادة الإنسان في سبيل أداء مهمّة الخلافة؛ ولذلك فقد جاء الدين يشرّع للتعلّم في كلّ هذه الحلقات، وذلك لتحقيق مقاصد من أهمّها مقصد حفظ العقل، كما شرع لذات المقصد الأحكام التي تحرّر العقل من عوائق التفكير الصحيح كما شرحناه. وحينما يُحفظ العقل بالتحرير والتعلّم، وتحفظ النفس على نحو ما فصّلنا فيه القول، فإنّ ذلك يفضي إلى حفظ الذات الإنسانية في أبعادها المادّية والمعنوية، وذلك مقصد من المقاصد العليا للشريعة الإسلامية.

---

[1] ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 109/27.

[2] إنّ هذه الأنواع الثلاثة من التعلّم ليست متراتبة زمنيا بأن يسبق بعضها بعضا في الحصول، وإنما هي متداخلة بحيث قد تكون حاصلة بالتزامن في عملية التعلّم.

الباب الرابع

مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع



تمهيد

إنّ المهمّة التي كُلّف الإنسان بأدائها بمقتضى الدين ألا وهي الخلافة في الأرض لا يمكن أن يقوم بأدائها إلاّ في نطاق المجتمع؛ ذلك لأنّ هذه المهمّة لا يكفي فيها التعبّد الروحاني الذي يمارسه الفرد، وإنّما تستلزم التعمير في الأرض علما وعملا، وهو ما لا يمكن أن يقوم به الإنسان إلاّ بالتضامن الجماعي الذي يتمّ فيه التعاون بين أفراد المجتمع ليقوم كلّ بجهد يكمّل جهد الآخر فتنهض المجموعة بذلك التعاون بالمهمّة التي جاء الدين يكلّف بها الإنسان، وذلك معنى قد لا نجد له نظيرا في الأديان الأخرى، إذ التكليف فيها فردي، والمهمّة التي يكلّف بها الإنسان فيها يمكن أن ينهض بها الفرد، إذ هي لا تعدو في الأغلب التطهير النفسي الذي يمارسه الفرد، في حين جاء التكليف في الإسلام تكليفا جماعيا في طابعه العامّ، حتى حينما يكون الواجب تعبّدا روحانيا مثل الصلاة فإنّ الجماعية تكون أمرا مطلوبا فيه.

ولمّا كان الأمر كذلك من حيث كون المجتمع هو المحضن الضروري لقيام الإنسان بمهمّة الخلافة التي كلّفه بها الدين، فإنّ الدين كما جاء في أحكامه بما يحفظ للإنسان الأسباب التي تمكّنه من القيام بمهمّته بالنظر إليه فردا مثل تلك الأحكام التي تحفظ النفس وتحفظ العقل، وجعل ذلك من مقاصده العليا، فقد جاء في أحكامه أيضا ما مقصده حفظ المجتمع بحيث يكون صالحا لأن يؤدّي الإنسان فيه المهمّة المكلّف بها، وجعل ذلك الحفظ أيضا من مقاصده الضرورية باعتبار أنّ القيام بتلك المهمّة يتوقّف عليه، فإذا لم يتمّ حفظ المجتمع اضطرب أمر الحياة كلّها، وباء الإنسان في القيام بمهمّة وجوده بالخسران.

وحفظ المجتمع يعني أن ينتظم أمر المجتمع في أسس تكوينه وفي هياكل بنيانه وفي علاقات أفراده بما يهيّئ للإنسان أن يقوم بأداء رسالته في الحياة، وذلك سواء بالنظر إلى ما هو مناط من تلك الرسالة بالإنسان فردا، أو ما هو مناط منها بالإنسان مجتمعا، فأن يكون المجتمع مبنيا على أسس سليمة، وروابط متينة، وأن يكون قائما على التعاون، ناعما بالأمن، وأن يكون منتظما على أساس الحرّية والشورى، تعتبر كلّها وكثير غيرها شروطا لكي يثمر الجهد الإنساني في التعمير؛ ولذلك فإنّ توفير هذه الأسباب هي التي نعني بها حفظ المجتمع، وهي التي جاءت الشريعة توليها بالغ الأهمّية، وتشرع لها أحكاما كثيرة، تتعدّد صورها ومجالاتها ولكنّها تلتقي عند ذات المقصد، وهو حفظ المجتمع.

وإذا كان حفظ المجتمع لا يتمّ إلاّ بأسباب كثيرة تتعلّق بجوانبه المتنوّعة المتعدّدة، فإنّ مجمل تلك الأسباب تعود في معرض تعدّدها وتنوّعها إلى سببين أساسيين؛ ذلك لأنّ المجتمع إنّما يكون سويّا سليما بديمومة استمراره بما تتجدّد به أجياله من الأفراد ابتداء، وبما يكون من سلامة انتسابهم إليه ثانيا، وحفظ هذا السبب هو المعبّر عنه في علم المقاصد بحفظ النسل، كما يكون المجتمع سويّا سليما بما يكون عليه من قوّة البناء الذي ينبني عليه، وصحّة العلاقة التي تسود بين مكوّناته وأطرافه، وهذا السبب هو ما نعبّر عنه بحفظ الكيان الاجتماعي

الفصل الأول

مقصد حفظ النسل

تمهيد

ليس المجتمع إلاّ مركّبا من الأفراد الذين يتوالدون تباعا فيتكوّن منهم المجموع المترابط من الناس الذي هو المجتمع؛ ولذلك فإنّ ما يكون عليه الأفراد من أوضاع الصحّة والسلامة نفسيا ومادّيا أو أوضاع الوهن والعلّة ينعكس بصفة مباشرة على المجتمع فيكون هو كما يكون أفراده، وإذا كان في المجتمع معنى زائد على المعنى المتمثّل في الأفراد وهو تلك الروابط التي تربط بينهم والنظم التي ينتظمون فيها باقية مستمرّة مع زوال الأفراد وتجدّد أجيالهم، فإنّ ذلك المعنى من الروابط والنظم يطاله هو أيضا تأثير الأوضاع التي يكون عليها الأفراد في أوصافها المختلفة، وفي أحوالها المتعدّدة.

ومن أجل ذلك فإنّ الشريعة الإسلامية اهتمّت أيّما اهتمام بحفظ المجتمع من جهة حفظ النسل المكوّن له، وذلك من حيث الكيفية التي يكون بها النسل، ومن حيث ثمرته من ذات الأفراد، وجعلت من حفظ النسل مقصدا شرعيا يفضي إلى حفظ المجتمع ليكون هذا المجتمع

المحفوظ المحضن الصالح ليقوم الإنسان من خلاله بأداء المهمّة المطلوبة منه. ونبيّن تاليا المعنى المقصود بالنسل، والكيفية التي يكون بها حفظه، من جهة كون ذلك مقصدا شرعيا جاءت أحكام الشريعة تعمل على تحقيقه.

1 - النسل وحفظ النسل

النسل في اللغة هو الخلق أو الولادة، ويطلق أيضا على الولد باعتبار أنّه نتيجة للولادة [1]، وهو من باب إطلاق أسماء المقدّمات على النتائج كما هو مستعمل في لسان العرب. وقد جاء في علم المقاصد أنّ حفظ النسل من المقاصد الضرورية الخمسة، وعُبّر عنه أحيانا بحفظ النسب، كما عبّر عنه أيضا بحفظ الأبضاع، وكان تناوله بالبحث يضيق فيه المدلول أحيانا حتى يقتصر على حفظ الأنساب، بمعنى حفظ نسبة الأبناء إلى الآباء، ويتّسع أحيانا أخرى حتى يشمل إنجاب الأولاد ورعايتهم بالتربية بالإضافة إلى حفظ الأنساب [2]. ونحن نميل بمدلول حفظ النسل إلى التوسّع بحيث يشمل جملة من المعاني.

ومن تلك المعاني لحفظ النسل استمرارية تجدّد أجيال المجتمع بإنجاب العدد الكافي من الولد بحيث يعوّض عددهم ما يهلك من الأفراد أو يزيد عليه، فيكون المجتمع إذن في نموّ عددي مطّرد يحفظ له حيويته وشبابه وقوّته، وأمّا إذا كان الإنجاب في المجتمع منقطعا فإنّ ذلك سيفضي إلى الانقراض، أو كان ضعيفا فإنّه سيفضي إلى تهرّم المجتمع إذا ما زادت نسبة الأموات على نسبة الولادات، فيؤول المجتمع إذن إلى الشيخوخة والهرم، ويفقد حيوية الشباب بضعف طاقاته المتجدّدة. وفي كلّ تلك الأحوال يكون المجتمع آيلا إلى الضعف، فلا يقوى الإنسان فيه

[1] راجع: ابن منظور ـ لسان العرب، والأصبهاني ـ المفردات: مادة/نسل.
[2] راجع تفاصيل ذلك في: محمد اليوبي ـ مقاصد الشريعة الإسلامية 245 وما بعدها.

على القيام بمهمّته المكلّف بها، فحفظ النسل إذن بهذا المعنى الذي بيّناه يكون فيه حفظ للمجتمع، إذ في حفظ طاقته المتجدّدة حفظ له[1].

ومن معاني حفظ النسل حفظ النسب، وذلك بأن يكون نسب الأبناء إلى آبائهم أمرا معلوما، وأن يكون حاصلا بالطريقة الشرعية المتمثّلة في الزواج بشروطه وأحكامه، فهذا الانتساب إلى الأسرة بالطريقة الشرعية من شأنه أن يجعل النسل أي الولد شديد الانتماء إلى مجتمعه بشدّة انتمائه إلى أسرته التي هي اللبنة الأولى للمجتمع، كما تجعل الأسرة شديدة الإحاطة به والرعاية له، وكلّ ذلك ينعكس قوّة في النفس وتوازنا في الشخصية وانسجاما مع المجتمع. وأمّا الجهالة في الأنساب والاختلاط فيها فإنّه لا يثمر إلاّ أن "يزيل من الأصل [الأبوي] الميل الجبلّي الباعث على الذبّ عن [الولد] والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه... وهو يزيل من الفرع الإحساس بالمبرّة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز"[2]، وهو ما يؤول إلى التفكّك الاجتماعي بتفكّك المكوّن الأوّل للمجتمع وهو الأسرة، فيدخل إذن حفظ الأنساب ضمن مفهوم حفظ النسل، ويكون مقصده من مقصده.

ومن معانيه أيضا رعاية الولد من قبل الأسرة خاصّة ومن قبل المجتمع بصفة عامّة رعاية تمتدّ في الزمان من لدن الولادة بل ممّا قبلها حتى الاعتماد على النفس بالبلوغ، وتمتدّ في الكيف لتشمل تلبية الحاجات المادّية الضرورية للنموّ السويّ، والتربية النفسية والأخلاقية والفكرية التي

---

[1] تعاني اليوم كثير من المجتمعات الغربية مشكلة اجتماعية أصبحت تعرف بمشكلة الهرم السكاني، وهي مشكلة ناشئة من نقص فادح في عدد الولادات، بحيث أصبح لا يعوّض عدد الوفيات، وهو ما نتج عنه تناقص ديموغرافي يخشى معه الانقراض بعد زمن، كما نتج عنه ضعف الطاقة الشبابية إذ أصبح عدد الشيوخ المستهلكين أكبر من عدد الشباب المنتجين، وتُعتبر هذه المشكلة من المشكلات المؤرّقة للقيّمين على تلك المجتمعات.

[2] ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 235.

يكون بها الفرد صالحا مصلحا، فهذه الرعاية بأبعادها المختلفة تدخل تحت مسمّى حفظ النسل، إذ بدونها يكون هذا النسل عرضة للوهن الجسمي والنفسي والفكري، وهو ما يفضي إلى الوهن الاجتماعي ضرورة أنّ قوّة المجتمع تتوقّف على قوّة الأفراد كما بينّاه.

إنّ هذه المعاني الثلاثة هي التي نحسب أنّها ينبغي أن يتضمّنها مدلول حفظ النسل مقصدا من المقاصد الضرورية التي جاءت الشريعة الإسلامية تهدف إلى تحقيقها من أجل أن تيسّر للإنسان أداء المهمّة المكلّف بها. وبما أنّ لكلّ معنى من هذه المعاني صلة وطيدة بالمجتمع حتى ليبدو أنّها ليست إلاّ أبعادا من أبعاده فإنّها وإن كانت تمثّل مقصدا شرعيا قائما إلاّ أنّه مقصد كأنّه يندرج ضمن مقصد أعلى منه وهو مقصد حفظ المجتمع، فحفظ النسل بالوقوف به عند حدّ ذاته يبدو أنّه وإن كان مقصدا شرعيا فإنّه ما كان كذلك إلاّ باعتباره يفضي إلى حفظ المجتمع وانتظام أمره، وهذا هو مبرّر إدراجنا إيّاه في هذا السياق ضمن مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع.

إنّ الغاية التي رسمها الدين لحياة الإنسان إنّما هي كما بينّاه سابقا إنجاز مهمّة الخلافة في الأرض، ولو كان الإنسان سليما في نسله بالمعاني الثلاثة التي أوردناها آنفا ولكنّه اقتصر على وضع الفردية في قيامه بأداء تلك المهمّة لما استطاع أن يحقّق منها شيئا يذكر، ولكنّ تلك المعاني إذا ما انخرطت في دائرة المجتمع، بحيث تأخذ أبعادها الاجتماعية فإنّها تفضي إلى مجتمع سويّ، قويّ بقوّة التجدّد فيه، وصحّة انتساب الأفراد إليه، وشدّة التحامهم به، وهذا المجتمع القويّ هو الذي يكون المحضن الصالح لأن يقوم فيه الإنسان في بعده الفردي وفي بعده الاجتماعي بأداء مهمّة الخلافة، فيكون إذن مقصد حفظ النسل إنّما هو من أجل تحقيق مقصد حفظ المجتمع.

2- مسالك حفظ النسل

لمّا كان حفظ النسل بالمعنى الذي شرحناه على هذا النحو من الأهمّية فيما ييسّر للإنسان من أداء مهمّته في بعده الاجتماعي على وجه الخصوص، فإنّ الدين جاء يشرّع له لينتهي به إلى حفظ المجتمع. وقد تواتر في الشريعة من الأحكام المتعدّدة في المجالات المختلفة ما ينتهي إلى القطع بأنّ حفظ النسل في ذاته وفيما ينتهي إليه من حفظ المجتمع هو مقصد ضروري من مقاصد الدين. وقد شملت هذه الأحكام المفضية إلى ذات هذا المقصد المعاني الثلاثة التي تضمّنها معنى حفظ النسل على نحو ما شرحناه وهو ما نبيّنه تاليا ببعض الأمثلة.

أ- حفظ النسل بالإنجاب

أشرنا سابقا إلى أنّ أوّل مراتب حفظ النسل هو إنجاب الذرّية لاستمرارية المجتمع في التجدّد ولمحافظته على قوّته؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة الإسلامية في سبيل حفظ النسل من هذه الجهة تشرّع للإنجاب بالطلب، ولم تترك أمره عفوا يرتهن بالرغبة الذاتية حتى وإن كانت تلك الرغبة فطرية في الإنسان، فتلك الرغبة قد تطرأ عليها طوارئ تضعفها أو تحيد بها عن طبيعتها، فيؤدّي ذلك إلى خطر انقطاع النسل واندثار المجتمع، وما نراه اليوم في بعض المجتمعات الغربية من عزوف عن الإنجاب شاهد على ذلك.

ومجمل الأحكام الشرعية الواردة في هذا الشأن لئن كانت في حقّ ذات الأفراد تتوزّع بين الأحكام الخمسة المتدرّجة من الوجوب إلى المنع بحسب الظروف الخاصّة بكلّ فرد، فإنّها في حقّ المجتمع ككلّ يتعيّن فيها الوجوب؛ وذلك لأنّ الحفاظ على استمرارية الوجود الإنساني في هيئته الاجتماعية أمر واجب، وهو لا يتمّ إلاّ بالإنجاب فيكون أمرا واجبا أيضا،

فإذا ما افترضنا أنّ المجتمع تواطأ بشكل أو بآخر على التوقّف عن الإنجاب أو على إضعافه بحيث يخلّ بقوّته واستمراريته فإنّه بذلك يلحقه إثم كبير.

وقد جاء الأمر بالإنجاب مُضمّنا ابتداء في الأمر بالزواج والحثّ عليه باعتبار أنّه هو السبيل الوحيد الذي ينبغي أن يكون سبيلا شرعيا للإنجاب، وهو ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج** »[1]، وإذا رسم الشرع للزواج مقاصد عدّة فإنّ مقصد الإنجاب يأتي على رأسها؛ ولذلك فإنّ الزواج المطلوب في الشرع هو الزواج المنجب أو الأكثر إنجابا، وهو ما تضمّنه قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **تزوّجوا الودود الولود فإنّي مباه بكم الأمم يوم القيامة** »[2]. وممّا جاء في الشرع أمرا مباشرا بالإنجاب قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **تناكحوا تكثروا فإنني مباه بكم الأمم** »[3]. وباستقراء أحكام الزواج يتبيّن أنّ طلب النسل عنصر أساسي في كلّ تلك الأحكام، وهو ما يفيد أن الشرع يقصد إلى حفظ النسل بطلب الإنجاب.

وممّا يؤيّد هذا المعنى ويكمّله ما جاء في الشرع من دفع لكلّ الموانع التي تعوق الإنجاب، ويأتي على رأس ذلك النهي عن ترك الزواج وهو سبب النسل بالتبتّل أو الاختصاء أو قطع الشهوة بصفة نهائية أو العزل أو قطع الأرحام أو الإجهاض أو غير ذلك ممّا يكون سببا في تعطيل النسل بغير عذر مقبول، فقد ورد في كلّ ذلك نهي شرعي، وتوافقت عليه آراء الفقهاء، ومن ذلك أنّه صلّى الله عليه وسلّم كما قال سعد بن أبي وقّاص: "**ردّ النبي صلّى الله عليه وسلّم على عثمان بن مظعون التبتّل، ولو أذن له لاختصينا**"[4]. ويلحق بهذا أيضا منع الوطء الذي لا يثمر نسلا مثل اللواط

[1] أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب من استطاع الباءة فليتزوّج.
[2] أخرجه أبو داود في كتاب النكاح، باب في تزويج الأبكار.
[3] أخرجه عبد الرزاق في المصنّف: كتاب النكاح، باب وجوب النكاح.
[4] أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل والخصاء.

والوطء في أدبار النساء، فما ذلك إلاّ لأنّه تصريف للشهوة في غير إثمار للولد.

إنّ مجمل هذه الأحكام[1] المتعلّقة بإنجاب الذرّية إمّا بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة تفيد بتواترها واطّرادها أنّ حفظ النسل مقصد شرعي يتحقّق أوّل ما يتحقّق بالتوجيه إلى الإنجاب والأمر به والحثّ عليه، فإنجاب الذرية هو الأساس في حفظ النسل، والامتناع عنه هو السبيل إلى انقطاعه أو ضعفه، وطلب الإنجاب بحكم الدين إنّما هو من السبل الشرعية لحفظ النسل.

ب ـ حفظ النسل بحفظ النسب

يُقصد بحفظ النسب أن يكون الولد منتسبا إلى أصله من أب وأمّ على وجه معلوم، بحيث يُعرف أبوه وأمّه على وجه الحقيقة، ويقصد بضياع النسب أو اختلاطه عكس ذلك، بحيث يكون الولد مجهول الأب أو الأمّ أو هما معا، أو يكون منسوبا إلى غير أبيه وأمّه الحقيقيين على أنّه ابن لهما أو لأحدهما على وجه التدليس. وإذا اختلطت الأنساب بشكل واسع أصبح الفرد في المجتمع الذي يعيش فيه غير معروف القرابة من أعلاها إلى أدناها.

وقد يبدو في الظاهر أنّ حفظ النسب كما شرحناه ليس له من مدخل قويّ في حفظ النسل، وبالتالي فليس له من مدخل قويّ في حفظ المجتمع؛ إذ يمكن أن يكون النسل قويّا ومنخرطا في المجتمع حتى وإن لم يكن النسب محفوظا على نحو ما بيّنّا، ولعلّ هذا الظنّ هو الذي أدّى ببعض العلماء إلى اعتبار حفظ النسب ليس من المقاصد الضرورية للشريعة وإنّما هو من المقاصد الحاجية، وهو ما عبّر عنه ابن عاشور بقوله: "قد يقال إنّ عدّه من الضروريات غير واضح، إذ ليس بالأمّة من ضرورة إلى

[1] راجع تفصيلا لها في: محمد اليوبي ـ مقاصد الشريعة الإسلامية: 257 وما بعدها.

معرفة أنّ زيدا هو ابن عمر... وحفظ الأنساب بمعنى إلحاق الأبناء بآبائهم من الحاجي للأبناء وللآباء"[1].

ولكن عند التأمّل يبدو أنّ الأمر ليس كذلك، وإنّما حفظ النسب هو ضرورة من ضرورات حفظ النسل، وهو بالتالي ضرورة من ضرورات حفظ المجتمع؛ إذ بالإضافة إلى ما لجهالة النسب واختلاطه من أثر في انحلال الرابطة الأسرية بانحلال عواطف الأبوّة والبنوّة، فإنّ علم النفس أصبح يثبت على وجه اليقين ما لجهالة النسب من تأثير نفسي مدمّر على شخصية المجهول نسبه، وهو تأثير كثيرا ما يتعدّى إلى انحلال الرابطة الاجتماعية بينه وبين المجتمع الذي يعيش فيه بما تفضي إليه تلك الجهالة من نقمة على المجتمع قد تنتهي إلى العمل على تدميره.

وإذا ثبت ذلك فإنّ النسل إذا لم يُحفظ نسبه لا يكون هو محفوظا في ذاته إذ تنتابه أمراض النفس، ولا يكون مفضيا إلى حفظ المجتمع إذ يكون عامل اضطراب فيه؛ ولذلك فقد اعتذر ابن عاشور لمن رأى من العلماء أنّ حفظ الأنساب مقصد ضروري بالرغم من أنّه هو لا يرى ذلك كما أوردنا رأيه آنفا بقوله: "ولكن لمّا كانت لفوات حفظه [أي النسب] من مجموع هذه الجوانب عواقب كثيرة سيّئة يضطرب لها أمر نظام الأمّة، وتنخرم بها دعامة العائلة اعتبر علماؤنا حفظ النسب في الضروري"[2].

ولكنّ ابن عاشور وإن كان كما يبدو من كلامه أنّه لا يعتبر حفظ النسب مقصدا ضروريا فإنّه يقرّ بما له من عظيم الأثر في حفظ النسل وحفظ المجتمع، وهو ما بيّنه بوضوح في قوله: "ولا شكّ عندي في أنّ حفظ النسب الراجع إلى صدق انتساب النسل إلى أصله سائقٌ النسلَ إلى البرّ بأصله، والأصلَ إلى الرأفة والحنوّ على أصله سوقا جبليا حقيقيا، وليس أمرا

[1] ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 235، 237.

[2] نفس المصدر: 236.

وهميا، فحرص الشريعة على حفظ النسب وتحقيقه ورفع الشكّ عنه ناظر إلى معنى نفساني عظيم من أسرار التكوين الإلهي، علاوة على ما في ظاهره من إقرار نظام العائلة، ودرء أسباب الخصومة"[1].

ويبدو من استقراء الأحكام الشرعية المتعلّقة بالنسب أنّ هذه الأحكام تلتقي في معرض تنوّعها عند مقصد حفظ النسل، وذلك سواء فيما يتعلّق بالزواج وأحكامه، أو فيما يتعلّق بالزنا وما رُتّب عليه من عقاب، فالأحكام في هذين البابين تنتهي إلى تحقيق ذات المقصد، وهو حفظ النسل، وذلك بفعل ما من شأنه حفظ النسل في النوع الأوّل، ودفع ما من شأنه اختلاطه في النوع الثاني.

فتشريع الزواج ابتداء سبيلا شرعيا وحيدا للإفضاء الجنسي إنّما هو لمقاصد من أبرزها حفظ النسب؛ ولذلك فقد أقرّ الإسلام النكاح بالزواج على النحو المعروف بين المسلمين، وأبطل جملة أخرى من الأنكحة كانت متداولة في الجاهلية[2]، إذ كلّ تلك الأنواع من الأنكحة مظنّة لأن يختلط فيها النسل، إلاّ النوع الذي أُبقي عليه، فإنّه لا مظنّة فيه للاختلاط، وإنّما تكون الأنساب به محفوظة لاختصاص الرجل فيه بامرأة أو أكثر إلى أربع واختصاصهن به، فيتبيّن إذن أنّ التشريع للزواج على النحو المعروف إنّما من مقاصده الأصلية حفظ النسب، وذلك ما أشار إليه ابن عاشور في قوله: "واستقراء مقصد الشريعة في النسب أفادنا أنّها تقصد إلى نسب لا شكّ فيه ولا محيد به عن طريقة النكاح بصفاته التي قرّرناها"[3].

وحكم الإشهار في الزواج إنّما من أبرز مقاصده إثبات النسب، إذ به تعرف العلاقة الزوجية بشيوعها بين الناس، ويُعرف بالتالي أنّ النسل

---

[1] نفس المصدر: 354.

[2] راجع هذه الأنواع في حديث مطوّل لعائشة أخرجه البخاري في كتاب النكاح.

[3] ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 354.

المتأتّي منه إنّما هو منتسب إلى ذينك الزوجين، ولكن لو كان الزواج سرّا غير معروف عند الناس فإنّ ذلك قد يؤدّي إلى أن يُنكر نسب النسل المتأتّي منه إلى أبويه من قِبل المحيط الاجتماعي الذي يعيشان فيه حتى وإن كان النسب في ذاته صحيحا، إذ لا تُعلم بينهما علاقة زوجية، وهو ما يكون له الأثر السلبي على النسل من الناحية النفسية والاجتماعية كما ذكرناه آنفا دون أن ينفع فيه صحّة النسب في ذاته.

وكذلك الأمر في حكم العدّة، إذ هي مشروعة لاستبراء الأرحام حتى يُعلم نسب الحمل في المعتدّة إلى الزوج الأوّل ولا يختلط مع نسل الزوج الثاني في حال لو لم تستكمل العدّة. والحكم الشرعي بمنع التبنّي لا يخرج عن تحقيق مقصد حفظ النسب لحفظ النسل أيضا، إذ نسبة الولد إلى غير أبيه بالتبنّي يشتبه عند الناس بأنّه منسوب إليه على وجه الحقيقة، وقد يقع ذلك في نفس الولد نفسه، فإذا ما اكتشف يوما ما أنّ نسبته بالتبنّي ليست هي الحقّ كان لذلك وقع مدمّر على نفسه.

وفي سبيل دفع أكبر الأسباب التي تفضي إلى اختلاط الأنساب، وتعوق دون حفظه ورد في الشريعة الحكم بتحريم الزنا، ورتّب عليه عقاب في غاية الشدّة وهو الرجم في حالة الإحصان، فلماذا حرّم الزنى هذا التحريم الغليظ، ورتّب عليه هذا العقاب الشديد والحال أنّه في ظاهره ليس فيه اعتداء شخصي على أحد طرفيه إذا كان بالتراضي، كما أنّه لا يرى في ظاهره أنّه تتناسب فيه شدّة العقوبة مع ذات الفعل؟ إنّ المتأمّل في ذلك يكاد لا يجد مبرّرا لشدّة العقوبة على الزنى إلاّ في كونه بابا مشرعا للضرر بالنسل من جهتين.

الجهة الأولى أنّ الزنى يضرّ أيّما ضرر باستمرار النسل وتجدّده في المجتمع، إذ هو باب عندما يُفتح فإنّه يزهّد في الزواج الذي يثمر الذرية؛ وذلك لأنّ الزنى يُقصد منه مجرّد إطفاء الشهوة الجنسية وليس لإنجاب

الذرية، بل إنّه يُعمل فيه على تلافي الإنجاب ما أمكن، وحينئذ فإنّ مصيره عند شيوعه ينتهي إلى الضرر بالنسل من حيث تقليل أعداده، والأيلولة بالمجتمع إلى ضعف إمكانية تجدده حتى ينتهي إلى الشيخوخة وربّما إلى الانقراض بتناقص نسله.

وقد جاء القرآن الكريم يقرن في مواضع كثيرة جريمة الزنى بجريمة قتل النفس كما في قوله تعالى: ﴿ **ولا تقربوا الزنى إنّه كان فاحشةً وساء سبيلاً ولا تقتلُوا النفسَ التي حرّمَ الله إلاّ بالحقّ** ﴾ (الإسراء/32-33)، وفي هذا الاقتران كما نبّه إليه الشيخ أبو زهرة إشارة إلى "أنّ بين الزنى وقتل النفس مناسبة أو جهة جامعة، لأنّ في الزنى قتلا للنسل، وفي جريمة القتل قتل نفس واحدة، فإذا كانت جريمة القتل اعتداء على شخص واحد، فجريمة الزنى اعتداء على أنفس كثيرة كانت تريد حياة كريمة، فلم تنل الحياة، أو نالتها ذليلة مهينة"[1]، وهذا الوضع نجد له مصداقا اليوم في تناقص كثير من المجتمعات الغربية بسبب ما يشيع فيها من الزنى على أنّه سلوك عادي ليس فيه من تجريم.

والجهة الثانية أنّ الزنى باب عريض لاختلاط الأنساب، إذ هو علاقة غير معلنة في الغالب ولا منضبطة ولا تترتّب عليها مسؤولية، وذلك ما يدفع إلى تنصّل الأطراف المشاركة فيها ممّا ينتج عنها من الأبناء، فإذا هم ينشأون على غير نسب معلوم، وهو ما يؤدّي إلى ضرر عظيم بهم في أنفسهم، وضرر بالمجتمع الذي يعيشون فيه، إذ "ينشأون وفيهم شذوذ يجعلهم لا يألفون الناس ولا يألفهم الناس، فيكونون مصدر أذى مستمرّ، وتفكّ بهم عرى الجماعة، وتذهب وحدتها وقوّتها"[2]. ولعلّ تشديد عقوبة الزنى على المحصن من أسبابها أنّ الزنى في حال الإحصان أكثر مظنّة

[1] أبو زهرة ـ العقوبة: 65.
[2] نفس المصدر: 65.

لاختلاط الأنساب، إذ يُنسب الأبناء فيه إلى غير آبائهم الحقيقيين تحت غطاء الزواج، وهو زيف تنشأ عنه أضرار عظيمة.

لقد جاءت الشريعة بأحكام واسعة ومشدّدة تهدف كلّها إلى تحقيق مقصد حفظ النسب بغاية تحقيق مقصد حفظ النسل، إذ لا يكون النسل قويّا في ذاته من الناحية النفسية على وجه الخصوص إلاّ بصحّة النسب وشهرته ووضوحه، وكلّ ذلك ينتهي إلى حفظ المجتمع، إذ حفظ النسل يفضي إلى العلاقة السويّة بين الأفراد وبين مجتمعهم، وإلى شعورهم بشدّة انتمائهم إليه، وإلى حرصهم على العمل من أجل خيره وصلاحه، وإذا كان النسل مختلط الأنساب فإنّه لا يكون إلاّ مشاكسا للمجتمع، حاقدا عليه، عاملا على اضطرابه إن لم يكن على تدميره.

الفصل الثاني

مقصد حفظ الكيان الاجتماعي

تمهيد

بيّنا سابقا أنّ الإنسان لا يمكن أن يؤدّي مهمّته التي من أجلها خلق إلاّ إذا كان منخرطا في هيئة اجتماعية، وأنّ هذه الهيئة الاجتماعية لا يمكن أن يؤدّي الإنسان من خلالها مهمّته في الخلافة إلاّ إذا كانت محفوظة من العيوب والآفات التي تجعلها مفكّكة عليلة. وإذا كان الدين قد شرّع لحفظ النسل بما جعله مقصدا أساسيا من مقاصد الشريعة كما بيّناه، فإنّ حفظ النسل لا يكفي وحده لحفظ المجتمع وإن كان عنصرا ضروريا من عناصر ذلك الحفظ.

إنّ المجتمع الإنساني هو شبكة معقّدة من العلاقات بين مكوّنات متعدّدة فيه، فعلاقات بين الأفراد، وعلاقات بين الفرد والهيئة الاجتماعية العامّة، وعلاقات بين الفرد وبين القيادة العليا للمجتمع متمثّلة في الدولة أو ما يقوم مقامها، وعلاقات بين الفرد وبين المؤسّسات الاجتماعية مثل الأسرة وغيرها، وكلّ هذه العلاقات تتنوّع إلى علاقات روحية أخلاقية، وعلاقات قانونية تنظيمية، وينتظم من كلّ ذلك بناء متكامل يتجاوز في معناه معنى النسل أفرادا، وهو ما نطلق عليه في هذا المقام اسم الكيان

الاجتماعي. وإذا كان هذا الكيان الاجتماعي يمثّل معنى عامّا يشتمل على عناصر عدّة فإنّ من أهمّ عناصره التي لا يكون له حفظ إلاّ بحفظها عنصرين أساسيين: المؤسّسية الاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية.

وإذ لا يمكن أن يقوم مجتمع صالح لأن يقوم فيه الإنسان بمهمّة الخلافة إلاّ بصلاح هذين العنصرين من مكوّنات الكيان الاجتماعي، فإنّ الدين جاء يولي اهتماما بالغا بهذه البنية من حيث هذان العنصران بالأخصّ، حتى إنّه جعل تحقيق ذلك الصلاح فيهما مقصدا شرعيا أساسيا من مقاصده، وشرّع من الأحكام التي تؤدّي إلى ذلك الحفظ أحكاما كثيرة تتعدّد في صورها ومجالاتها ولكنّها تلتقي عند تحقيق ذلك المقصد الذي هو حفظ البنية الاجتماعية لحفظ المجتمع.

1 ـ حفظ المؤسّسيّة الاجتماعية

نعني بالمؤسّسية في هذا المقام بناء المجتمع على أساس أن يكون مكوّنا من كيانات ذات نظام يحكمها في ذاتها، ويحكمها في علاقاتها بالكيان الأكبر الذي هو كيان المجتمع. والمؤسّسية بهذا المعنى تعتبر عنصرا من العناصر الحاسمة في التماسك الاجتماعي، وبالتالي في قوّة المجتمع وقدرته على النموّ، وقدرة الإنسان فيه على التعمير في الأرض، وذلك ما اكتشفته المجتمعات الحديثة في الحضارة الغربية، فأقامت بناءها على المؤسّسات، وأصبحت مجتمعات فاعلة.

وقد جاء الدين في سبيل حفظ الكيان الاجتماعي يشرّع أحكاما كثيرة غايتها أن يكون المجتمع مبنيا على ثقافة المؤسّسة، وأن يكون قائما في هيكله العامّ على نظام مؤسّسي، ومحكوما في حركته العامّة بنظام مؤسّسي، بحيث يكون المجتمع كلّه مندرجا على نحو أو آخر في شبكة مؤسّسية، في نطاقها تُنجز الأعمال، ومن خلالها تُدار الحياة. ومن يستقرئ ذلك في أحكام الدين يثبت لديه على وجه القطع أنّ قيام البنية

الاجتماعية على المؤسّسية هو مقصد من مقاصد الشريعة يفضي إلى تحقيق مقصد أعلى هو حفظ المجتمع.

وأحكام الدين التي شرعت من أجل بناء المجتمع بناء مؤسّسيا منها ما ورد في مورد البناء الثقافي العامّ الذي يشكّل العقول على ثقافة المؤسّسة، وذلك سواء بإرشاد ثقافي مؤسّسي عامّ متمثّل في أوامر ونواه شرعية يتضمّنها ذلك الإرشاد، أو ما ورد بتشريع لمبادئ عامّة ذات مغزى مؤسّسي في مجالات من الحياة مختلفة مع إمكان أن تتّخذ تلك المبادئ بالاجتهاد أشكالا تطبيقية مختلفة، مثل المبادئ المتعلّقة بالسياسة والاقتصاد والأمن. ومنها ما ورد في مورد التشريع التفصيلي، وهو ما يكاد ينحصر في التشريع لمؤسّسة الأسرة دلالة على أهمّيتها في بناء المجتمع، وإرشادا أنموذجيا لسائر البناء المؤسّسي في كيان المجتمع.

أ ـ الحفظ بثقافة المؤسّسية

توجّه أحكام الدين وإرشاداته إلى تكوين العقول على ثقافة المؤسّسة التي ينتظم فيها أفراد المجتمع في هيئات ومنظمات تسير بحسب تراتيب محدّدة يلتزم بها الجميع، بحيث لا يبقى فرد في المجتمع متروكا لفرديته المطلقة لا ينتظمه مع الآخرين ناظم مباشر. ولعلّ من أبين ما يمثّله هذا التوجيه الثقافي قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم** »[1]، فذلك توجيه نبوي إلى وجوب أن ينخرط كلّ مسلم في كيان اجتماعي مع ما يقتضيه من ترتيب دون أن يبقى مرسلا دون انتماء.

وحكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو حكم شرعي واجب يندرج ضمن هذا التوجيه المؤسّسي؛ ذلك لأنّ هذا الواجب ينخرط به كلّ فرد من الأفراد في مؤسّسة راعية للمجتمع، هي مؤسّسة الأمر

[1] رواه أبو داود: كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون.

بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعني هذا الانخراط الذي يكون وفق شروط وتراتيب محدّدة أنّ الفرد المنخرط يعبّر بانخراطه المؤسّسي هذا عن انتماء إلى المجتمع يكون به حريصا على صلاحه وخيره، مستشعرا أنّه إن لم يفعل ذلك فقد عرّض المجتمع إلى الاضطراب والانحلال، وذلك وفق قوله عليه الصلاة والسلام: « **لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ عن المنكر، ولتأخذنّ على يد الظالم، ولتأطرنّه على الحقّ إطرا، أو ليضربنّ الله قلوب بعضكم على بعض** » [1]، إنّه تثقيف مؤسّسي اجتماعي يشعر بمسؤولية الفرد إزاء المجتمع، فينخرط في هذه المؤسّسة من مؤسّساته، وهي مؤسّسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وتكاد تكون العبادات كلّها وعلى رأسها الصلاة تثقّف المسلم ثقافة مؤسّسية، وهي التي تبدو في ظاهرها مجرّد علاقة بين العبد وربّه، ولكنّها في حقيقتها تربّي المسلم تربية جماعية تقوم على الانخراط ضمن مجموعة يحكمها الانضباط والتراضي، وذلك من مقوّمات الثقافة المؤسّسية، أليست صلاة الجماعة وهي المطلوبة في الدين مؤسّسة جماعية ينتمي إليها المصلّي خاضعا لتراتيبها المنتظمة، وكذلك الأمر في فريضة الحجّ، وفي فريضة الزكاة، وفي سائر العبادات الأخرى؟[2].

وفي نطاق هذا التوجيه المؤسّسي العامّ الذي يربّي المسلم على ثقافة الانضباط للجماعة جاءت في الدين أحكام شرعية ذات طبيعة مؤسّسية في مجالات مختلفة من مجالات الحياة الاجتماعية، ولكنّها أحكام تتّصف بالكلّية والعموم، وتتفادى التفاصيل والجزئيات، فسحا لمجال الاجتهاد للمسلمين كي يستنبطوا من الأشكال التطبيقية لتلك المؤسّسات ما يناسب ظروفهم المتغيّرة، ولكن وفق تلك المبادئ الكلّية العامّة.

---

[1] رواه أبو داود: كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي

[2] راجع في هذه المعاني: أبو زهرة - في المجتمع الإسلامي: 15 وما بعدها، وحسن الترابي - الصلاة عماد الدين.

ويمكن أن نذكر في هذا الصدد على سبيل المثال المبادئ الدستورية التي تؤطّر مؤسّسة الحكم متمثّلة في قيام الدولة على الدين، وسيادة الشرع، وسلطان الأمّة، والشورى[1]، والمبادئ العامّة التي تؤطّر مؤسّسة العلماء من مثل تلك القيم التي تحكم العلاقة بين المعلّمين والمتعلّمين، والقيم التي تحكم العلاقة بين العلماء والحكّام، والقيم التي تحكم العلاقة بين العلماء وأفراد الأمّة، والمبادئ العامّة التي تنبني عليها مؤسّسة القضاء من مثل القواعد التي تحكم العلاقة بين القضاة، وبينهم وبين الحكّام، وبينهم وبين المتقاضين، كذلك الأمر فيما يتعلّق بمبادئ كلّية تؤسّس لكثير من هيئات المجتمع من أوقاف وحسبة وأمن وغيرها.

وإذا كانت هذه المبادئ الكلّية ذات الأبعاد المؤسّسية تفاوتت فيما بينها من حيث ما أثمرت في واقع المجتمع الإسلامي من مؤسّسات فعلية اتّساعا وتنظيما ونضجا، إلاّ أنّها تدلّ في كلّ الأحوال على أنّ الروح العامّة لأحكام الشريعة تتّجه إلى بناء العقل الاجتماعي بناء مؤسّسيا لا مكان فيه للفردية المنفلتة من كلّ انتماء، وإنّما هو انتظام يندرج به الفرد في المؤسّسة الاجتماعية، وما ذلك إلاّ لتحقيق مقصد من المقاصد الشرعية العامّة، هو مقصد حفظ المجتمع الذي تسهم المؤسّسة الاجتماعية في تحقيقه بقدر كبير.

ب ـ الحفظ بمؤسّسة الأسرة

إذا كانت أحكام الشريعة قد جاء فيها توجيه عامّ إلى ثقافة المؤسّسة الاجتماعية، ووردت فيها مبادئ كلّية عامّة من شأنها التأطير المبدئي للكثير من مؤسّسات المجتمع، فإنّها قد خصّت واحدة من تلك المؤسّسات الاجتماعية ببيان تفصيلي شامل، وهو بيان ورد على وجه الطلب يبني الأصول العامّة لتلك المؤسّسة، ويملأ تلك الأصول العامّة

[1] راجع: إبراهيم زيد الكيلاني ـ نظام الحكم في الإسلام: 270 (ضمن كتاب: في الفكر الإسلامي)

بأحكام تفصيلية لا يدانيها في التفصيل من بين كلّ البيان الديني سوى أحكام العبادات، وتلك المؤسّسة هي مؤسّسة الأسرة.

إنّ ما جاء في الشريعة من أحكام تفصيلية لمؤسّسة الأسرة من مؤسّسات المجتمع، وما أُحيطت به تلك الأحكام من تشديد إنّما يعكس ما لهذه المؤسّسة الاجتماعية من أثر بالغ في حفظ المجتمع، إذ هي اللبنة الأولى في بنيانه، فإذا ما انهارت انهار البنيان كلّه، وإذا ما حفظت تماسك ذلك البنيان. ولعلّ هذا التفصيل في أحكام الأسرة يُعتبر أيضا تعليما للمسلمين كيفية بناء سائر المؤسّسات التي لم يرد فيها تفصيل، استيحاء من هذا التفصيل الوارد في الأسرة، إذ المؤسّسات الاجتماعية وإن كانت مختلفة في طبيعتها إلاّ أنّها موحّدة في الثقافة التي تحدثها، وفي الغايات التي تهدف إليها، وهي حفظ المجتمع بقوّة اللّبنات التي يتكوّن منها، وبتماسك اللحمة بينها.

وإنّما تُعتبر مؤسّسة الأسرة هي الحافظة للكيان الاجتماعي لاعتبارات عدّة. منها ما ذكرناه سابقا من أنّها هي المحضن الذي ينشأ فيه الأفراد على تربية اجتماعية تؤهّلهم نفسيا وعمليا للاندماج في المجتمع والانتماء إليه والعمل لصالحه، خلافا لمن ينشأ في غير أسرة فإنّه يكون متوجّسا من المجتمع إن لم يكن مشاكسا له، عاملا على هدمه. ومنها أنّ الأسرة هي الخليّة التي تنشأ منها وتمتدّ أواصر اجتماعية متعدّدة، فمن آصرة النسب إلى آصرة الصهر إلى آصرة العشيرة إلى آصرة القبيلة، وكلّ تلك الأواصر هي امتدادات تشدّ مكوّنات المجتمع إلى بعضها بعضا، فيتماسك بها البناء الاجتماعي، ويقوى كيانه.

وإذا كانت للأحكام الشرعية المتعلّقة بالأسرة مقاصد تروم تحقيقها في ذات الأسرة سعادة لأفرادها في عيشهم المشترك، وإشباعا لأشواقهم في البقاء بحفظ النسل، فإنّ لها مقاصد تروم تحقيقها في المجتمع من

خلالها؛ ذلك لأنّ الأسرة هي الخليّة الأولى من خلايا المجتمع، فمستقبله من نهضة وارتكاس يتوقّف إلى حدّ كبير على ما تكون عليه الأسرة من حال الرقيّ أو التدنّي، وإذن فإنّ الأسرة في المفهوم الإسلامي ليست شأنا شخصيا يهمّ أفرادها فحسب، وإنّما هي شأن اجتماعي، فينبغي إذن أن تُبنى الأحكام الشرعية المنظّمة لها على ما يؤدّي إلى مقاصدها في المجتمع بالإضافة إلى ما يؤدّي إلى مقاصدها في ذاتها.

ومن أبرز ما يدلّ على المقصد الاجتماعي من الأسرة أنّ الدين قد اعتبرها في أحكامه شأنا اجتماعيا وليس شأنا شخصيا، وأوكل شطرا كبيرا من شؤونها إلى المجتمع يرى فيه رأيه، ويعالجها بمعرفته، ولا أدلّ على ذلك من أنّ الخطاب في هذه الشؤون جاء خطابا جماعيا بالرغم ممّا تبدو عليه هذه الشؤون من صبغة شخصية لا تتعلّق إلاّ بذات الأسرة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ **ولا تُنكحُوا المشركين حتى يُؤمنُوا** ﴾ (البقرة/221)، وقوله: ﴿ **وأنكحُوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكُم** ﴾ (النور/32)، وقوله: ﴿ **وإن خفتم شقاقَ بينهما فابعثُوا حكَماً من أهله وحكَمًا من أهلها** ﴾ (النساء/35)، فهذا الخطاب القرآني المطّرد في شؤون الأسرة لجماعة المسلمين وليس لأفراد الأسرة يدلّ على أنّ في أحكام الأسرة مقصدا اجتماعيا أساسيا.

ولعلّ هذا المقصد الاجتماعي العامّ للأسرة هو أن تكون هذه الأسرة عامل وحدة اجتماعية، وذلك بما يفضي إليه بناؤها ابتداء وتصرّفاتها بعد البناء من تقوية اللحمة بين أفراد المجتمع وفئاته، بحيث يكون للأسرة دور اجتماعي أساسي فيما يسوده من التآلف، وما يربطه من صلات الودّ، وما يسود فيه من قيم الأخلاق، وما يحكمه من القوانين والآداب، دون أن تبقى حبيسة ذاتها ولو كان ذلك من أجل تحقيق مصالحها التي يعود حقّا نفعها عليها في ذاتها ولكن على وجه الاقتصار الذي لا يتعدّى به شيء من ذلك النفع إلى المجتمع فضلا عن أن يكون مفضيا إلى ضرر به.

ويبدو هذا المقصد في أحكام الشريعة وتوجيهاتها في شأن الأسرة ابتداء من التوجيهات التربوية لأعضائها جميعا، التزاما لآداب الرعاية المتبادلة والتعاون المشترك، وخضوعا لمقتضيات الحقوق والواجبات، وأخذا في التعامل بالبرّ والاحترام والمودّة والرحمة، فذلك كلّه لئن كان مقصودا منه أن تعيش الأسرة الحياة السعيدة، إلاّ أنّه مقصود منه أيضا إعداد الناشئة في نطاق الأسرة ليعيشوا الحياة الاجتماعية المتطلّبة لكلّ تلك الصفات، فكأنّ الأسرة بهذه التوجيهات تغدو محضنا تدريبيا يهيّئ للحياة في المجتمع حياة التضامن والتكافل والوحدة والتعاون.

والمتأمّل في أحكام الأسرة ابتداء من الخطبة إلى الطلاق يجد خيطا رابطا بينها جميعا قد يظهر جليّا أحيانا، وقد يدقّ أحيانا أخرى فلا يُدرك إلاّ بالتأمّل، وهو العمل على تقوية الرابطة الاجتماعية في أوسع مدى ممكن من الدوائر، والعمل على نزع أسباب التنافر والتنازع التي يمكن أن تنشب فيها. وأوّل ما يبدو ذلك في النهي عن الزواج من الأقارب [1]، فكأنّ المقصد من ذلك إلى جانب المصلحة الصحّية هو توسيع دائرة الآصرة الأسرية إلى أبعد ممّا يتحقّق بزواج الأقارب، فإذا مقتضيات الألفة والتعاون والمودّة تمتدّ من دائرة الأسرة الصغيرة إلى دائرة الصهر الأوسع.

ومن أحكام الأسرة أن يكون تأسيسها بالزواج شأنا اجتماعيا يشرف عليه الأهل من الطرفين بالولاية، ويشارك فيه المجتمع بالإشهار، فإذا ما شابتها أثناء رحلة الحياة شوائب الشقاق أشرف المجتمع على ذلك بتحكيم حكمين من أهل الزوج والزوجة للحيلولة دون ما عسى أن يتركه

---

[1] جاء في الإحياء للغزالي: 38/2 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « **لا تنكحوا القرابة القريبة فإن الولد يخلق ضاويا** » وعلّق عليه العراقي بأن ابن الصلاح قال: لم أجد له أصلا معتمدا، وإنما المعروف قول عمر رضي الله عنه لآل السائب: "قد أضويتم فانكحوا في النوابغ" أي قد ضعف نسلكم فانكحوا في الغرباء، وقد أثبت العلم الحديث أن الزواج من الأقارب مظنة لأمراض وعاهات كثيرة.

ذلك الشقاق من أثر سلبي على العلاقات التي كانت قد توطّدت بآصرة الصّهر، وذلك إمّا استئنافا للمعاشرة بالمعروف، أو إنهاء لها بإحسان.

وفي هذا الافتتاح لبناء الأسرة بإشراف المجتمع، وفي تعهّده بعد ذلك لتقويم بنيته، وفي الإشراف على إنهائه بالإحسان إذا ما اقتضى الحال ما يوحي بأنّ لأحكام الأسرة فيما بين مبتدئها ومنتهاها مقصدا اجتماعيا ينتهي إلى حفظ المجتمع وحدة وتآلفا وترابطا وتعاونا، وذلك ما يهيّئه لأن يجعل الإنسان قائما بأداء مهمّة الخلافة في الأرض التي هي الغاية العليا من الحياة، والمقصد الأعلى من الدين، وكلّ الأحكام المتعلّقة بالأسرة تنتهي إلى هذا المقصد سواء كان ذلك بصفة جليّة ظاهرة،أو بصفة فيها بعض الخفاء[1].

ج ـ الحفظ بمؤسّسة الدولة

إذا كانت الأسرة هي المؤسّسة الأصغر التي تسهم في حفظ المجتمع، فإنّ فوقها مؤسّسات عديدة تهدف كلّها إلى تحقيق ذلك المقصد، وهي مؤسّسات يمكن أن يُستحدث منها بالاجتهاد ما يتلاءم مع الظروف التي

---

[1] لامس الفقهاء والأصوليون هذا البعد الاجتماعي للأسرة باعتباره مقصدا من مقاصدها، ولكنّهم فيما نعلم لم يذهبوا به بعيدا، فبقي جزئيا محدودا، ومن ذلك ما قاله صاحب المبسوط: "يتعلّق بهذا العقد [عقد النكاح] أنواع من المصالح الدينية والدنيوية، من ذلك حفظ النساء والقيام عليهن والإنفاق، ومن ذلك صيانة النفس عن الزنا، ومن ذلك تكثير عباد الله وأمّة الرسول صلّى الله عليه وسلّم" (السرخسي ـ المبسوط: 193/4)، وإلى مثل ذلك ذهب الإمام الغزالي (راجع: إحياء علوم الدين: 28 وما بعدها)، وقد وقف ابن عاشور بهذا البعد الاجتماعي في مقاصد الشريعة عند حدّ آصرة الصهر في غير بيان كاف لما يمتدّ به ذلك إلى الجسم الاجتماعي الأكبر من روابط يتماسك بها ويتوحّد (ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية: 345 وما بعدها)، وقد كان أبو زهرة أبعد في ارتياد البعد الاجتماعي للأسرة حينما قال: "فإذا كان الإنسان حيوانا اجتماعيا لا يعيش إلاّ في مجتمع، فالوحدة الأولى لهذا المجتمع هي الأسرة، فهي الخلية التي تتهيّى فيها أنواع النزوع الاجتماعي في الإنسان عند أوّل استقباله للدنيا، ففيها يعرف ما له من حقوق، وما عليه من واجبات، وفيها تتكوّن مشاعر الألفة والأخوّة الإنسانية، وتبذر بذرة الإيثار" (أبو زهرة: الأحوال الشخصية: 19).

ينقلب فيها المجتمع، والأوضاع التي تطرأ عليه، ويكون هدفها جميعا ما يحقّق حفظه. وتنتهي تلك المؤسّسات الحافظة للمجتمع بمؤسّسة هي أعلاها جميعا، وهي مؤسّسة الدولة.

وكما جاء في الدين الأمر بإقامة مؤسّسة الأسرة، وجاءت فيه الضوابط والقواعد التي تحكم تلك المؤسّسة، جاء فيه أيضا الأمر بإقامة مؤسّسة الدولة، وضبطت أصولها وقواعدها التي تُبنى عليها وإن يكن بأقلّ من ذلك التفصيل الذي ورد في شأن الأسرة، وربّما يكون في هذه الأوامر والضوابط المتعلّقة بالمؤسّستين الحافظتين للمجتمع من أدناه ومن أعلاه ما يوجّه إلى أنّ هذا المجتمع إذا ما حُفظ من طرفيه على هذا النحو من المؤسّسية فينبغي أن يكون كذلك أيضا في جسمه الكبير الواقع بين ذينك الحدّين، سوى أنّ الطرفين قد حُفظا بنصوص تتضمّن أحكاما بيّنة حتى لا يطاله الاضطراب من أدناه أو من أعلاه، وتُرك الأمر فيما بينهما للاجتهاد قياسا على المقاصد المؤسّسية العامّة التي تُبنى عليها المؤسّستان.

ومؤسّسة الدولة جاء في الدين أنّ إقامتها أمر واجب، فليس لأفراد المجتمع الإدّعاء بأنّهم قد بلغوا من الرشد درجة أصبحوا فيها على غير حاجة إلى حكومة تدير شؤونهم، وتمسك وحدتهم، وتضبط مجتمعهم، بل يجب عليهم في كلّ الأحوال إقامة مؤسّسة الدولة مهما بلغوا من درجة في الرشد، وقد وصل هذا الوجوب عند بعض الفرق الإسلامية إلى درجة الوجوب الاعتقادي، فمن أخلّ به فقد أخلّ بركن من أركان العقيدة، وهو الأمر الذي قد يصل إلى الخروج من الدين كلّه.

وإنّما كان الأمر بإقامة مؤسّسة الدولة على هذا النحو من الأهمّية لأنّ هذه المؤسّسة هي الكفيلة وحدها بأن تنظّم المجتمع، وتدير شؤونه، وتحميه من أسباب الاضطراب والفرقة؛ ولذلك فقد بادر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لمّا توفّرت له الأسباب بالمدينة إلى البدء في بناء هذه

المؤسّسة، ولمّا انتقل إلى الرفيق الأعلى كان أصحابه قد تشرّبوا منه هذا المقصد المفضي إلى حفظ المجتمع فبادروا بنصب الخليفة الذي هو رمز الدولة، ثم جعلوا يدعمون هذا البناء حتى انتهى إلى ما انتهى إليه من المتانة والقوّة، ولم يخامر أيّ منهم تساؤل فيما إذا كان عليهم أن يقوموا بذلك أو يمكن أن يترك المجتمع دون هذه المؤسّسة السياسية التي تمكّن من حفظه مقصدا أعلى من مقاصد الشريعة، ممّا يدلّ على أنّ هذه المؤسّسة قد كانت مستقرّة في الوعي الديني في مقام ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

ومؤسّسة الدولة لئن لم يأت فيها من الأحكام التي من شأنها أن تحفظ المجتمع ما هو مفصّل شأن ما جاء في الأسرة، إلاّ أنّها قد جاءت في ضبطها أصول عامّة تبلغ من القوّة والوضوح والقطعية ما هو كفيل بأن يحفظ المجتمع في تماسكه ووحدته، وفي أدائه لمهمّة التعمير، وأن يعصمه من الاضطراب المفضي إلى الفتن، والمؤدّي في النهاية إلى عطالة المجتمع عن أداء مهامّه، إذا لم يؤدّي إلى انفراط عقده وتلاشيه. وإذا كانت تلك الأصول الضابطة لمؤسّسة الدولة بما يحفظ المجتمع أصولا متعدّدة إلاّ أنّها تعود على نحو أو آخر إلى أصلين أساسيين إذا انهم أحدهما أفضى بالمجتمع إلى الاضطراب، فكان كلّ منهما دعامة أساسية من دعائم حفظ المجتمع بما يحفظ من قوّة الدولة وفعاليتها.

أولا - المجتمع هو مصدر السلطة

ومعنى ذلك أنّ الأمّة الممثّلة للمجتمع هي في مؤسّسة الدولة الوصيّة على نفسها، وليس أحد بوصيّ عليها، فأيّما منهج في إدارة حياتها، وأيّما خيار من خيارات تنظيم حياتها، وأيّما مشروع يُراد أن يكون لها خطّة تعمير يجب أن يكون موافقا لاختيارها، ومحلاّ لرضاها، دون أن يكون بأيّ حال مفروضا عليها من غيرها، محمولا عليها بالإكراه، مهما كان هذا

الغير آتيا من خارجها كأن يكون محتلاً أجنبيا، أو نابتا من داخلها متمثّلا في فرد أو في مجموعة أفراد هم أقلّية فيها مستبدّة عليها.

ومن البيّن أنّ الأمّة حينما تكون وصيّة على نفسها ، ويكون خيارها بيدها، فإنّها سوف يكون خيارها موافقا لدينها، فذلك وعد نبويّ جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم** »[1]، وهو ما يضمن أن تكون الدولة قائمة على رعاية الدين وتطبيقه في حياة الناس، فيكون إذن مبدأ مندرجا ضمن هذا الأصل، وهو أصل تملّك الأمّة لخيارها، وولايتها على نفسها.

ويندرج ضمن هذه الولاية للأمّة على نفسها أنّها هي التي يكون لها سلطان التنفيذ لما تختاره وترتضيه من المناهج والخطط، وذلك بأن تنوّب عنها من تراه الأصلح من بين أفرادها ليقوم بهذه المهمّة، فتنصّبه رئيسا لمؤسّسة الدولة بالاختيار الحرّ لينوب عنها في التنفيذ مستعينا بمن يراه صالحا للقيام بهذه النيابة، ثم تكون لها الرقابة عليه في أداء ما وكّلته عليه، وتحاسبه على ذلك، فتقرّه إن أحسن الأداء، وتنبّهه إن أساء، وقد تعزله وتستبدله بغيره إذا أخلّ بشروط الوكالة الخلل البالغ.

لقد جاء في القرآن الكريم وفي السنّة النبوية ما هو مستفيض من الأدلّة على أنّ السلطان في مؤسّسة الدولة إنّما هو للأمّة الممثّلة للمجتمع وليس لغيرها، ولعلّ من أبرز تلك الأدلّة أنّ الخطاب القرآني في سياق البيان الاختيار لنظام الحياة، ولسلطان التنفيذ كان خطابا موجّها للأمّة دون غيرها، وذلك مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **ولا تُؤتُوا السفهاءَ أموالكُم التي جعلَ اللهُ لكُم قيامًا** ﴾ (النساء/5)، وقوله تعالى: ﴿ **الزانيةُ والزاني فاجلدُوا كلَّ واحد منهما مائةَ جلدَة** ﴾ (النور/2)، فالخيار الاقتصادي بالحجر على

[1] أخرجه ابن ماجه: كتاب الفتن، باب السواد الأعظم

أموال السفهاء، وتنفيذ عقوبة الزنى هما من حيث الوقائع من مهامّ السلطة التنفيذية ممثّلة في رئيس الدولة وأعوانه، ولكنّ الخطاب بهما كان خطابا موجّها للأمّة، وهو ما يدلّ على أنّ مصدر الخيار والسلطة فيهما هو للأمّة، وإسنادهما لرئيس الدولة إنّما هو على سبيل الوكالة لا على سبيل الأصالة.

ثانيا ـ الشورى آلية الدولة

إنّ الأمّة إذا ما كانت هي الوصيّة على نفسها في خياراتها وفي تنفيذ تلك الخيارات وتعيين منفّذيها، فإنّ كلّ ذلك ينبغي أن يتمّ على أساس من الشورى، حتى تصبح هذه الشورى هي الآلية الأساسية التي تدور عليها مؤسّسة الدولة في جميع مجالات الحياة، سواء في تحديد الخيارات والخطط، أو في تعيين من يقوم عليها بالتنفيذ، أو في كلّ ما يهمّ المجتمع ممّا هو مجال للشورى.

وقد جاء مبدأ الشورى في مؤسّسة الدولة أمرا صريح الوجوب في القرآن الكريم لا يحتمل تأويلا، وذلك سواء فيما يتعلّق بتداول الرأي بين أفراد المجتمع وفئاته للوصول إلى الخيار الذي تتّفق عليه الأغلبية، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **وأمرُهم شُورَى بينهم** ﴾ (الشورى/38)، أو فيما يتعلّق بالعلاقة بين المجتمع وبين وكيله متمثّلا في رئيس الدولة، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **وشَاورهُم في الأمرِ** ﴾ (آل عمران/159)، ففي كلّ هذين البعدين للدولة الأفقي والعمودي يجب دينا أن تكون الشورى هي الآلية المعتمدة في إدارة الحياة.

وإنّما تكون الدولة مؤسّسة حافظة للمجتمع بهذين المبدأين الأساسيين لأنّ الأمّة إذا لم تكن قيّمة على نفسها، وفُرضت عليها الوصاية من غيرها تسلّطا واستبدادا فإنّ ما يُفرض عليها لا يكون حائزا على رضاها، إذ هو قد قُرّر على غير مشورة منها، وهو في هذه الحالة غالبا ما يكون مناقضا

لمصالحها، وذلك ما ينتهي إلى رفض المجتمع لما يُملى عليه بهذه الوصاية، إمّا رفضا يؤول إلى الفتنة بالاضطراب والاحتراب، وإمّا رفضا يؤول إلى الانكفاء عن الذات، والانكماش دون التفاعل مع الحياة بالنشاط والإنتاج، وفي كلّ من هذا وذاك خراب للمجتمع في ذاته وفي المهمّة التعميرية التي هو مكلّف بأدائها.

بهذه المعاني تكون إذن مؤسّسة الدولة كأنّما هي مقصد شرعي مرحلي من مقاصد الشريعة يفضي إلى مقصد أعلى هو مقصد حفظ المجتمع، إذ هي سياجه الخارجي الذي يحميه من أن الانفراط لسبب أو لآخر من الأسباب، كما كانت مؤسّسة الأسرة مقصدا مرحليا أيضا لتحقيقه، إذ هي تحميه داخليا من أسباب التفكّك كما شرحناه، وفيما بين هذه المؤسّسة وتلك تقوم حياة المجتمع كلّها على المؤسّسية بحسب ما تقتضيه الابتلاءات المتجدّدة على الدوام.

2 ـ حفظ العلاقات الاجتماعية

إذا كانت المؤسّسية ثقافة وكيانات سببا من أسباب حفظ المجتمع كما بيّناه فإنّها ليست سببا كافيا في ذلك، فقد تكون المؤسّسات قائمة في المجتمع، وقد تكون الثقافة المؤسّسية قائمة فيه، ولكن تكون العلاقات بين مكوّنات المجتمع من أفراد وهيئات ومؤسّسات علاقات عليلة، كأن تكون مبنية على الاستبداد، أو تسودها المشاحنة والبغضاء، أو محكومة بالطبقية والاستعلاء، فإنّها حينئذ سوف تؤدّي إلى توتّرات في المجتمع، وإلى انشقاق وخلل فيه، فإذا هو يمور بالاضطراب بالرغم من قيامه على المؤسّسات وثقافة المؤسّسات.

ولكي يكون الكيان الاجتماعي محفوظا ينبغي أن يُحفظ أيضا بسلامة العلاقات التي تسود بين مكوّناته كما يُحفظ بالمؤسّسية ثقافة وهيئات

واقعية، وذلك بأن تكون العلاقات بين أطرافه المختلفة أفرادا ومؤسّسات ومكوّنات متعددة قائمة على أسس سليمة تفضي إلى الوحدة والتراضي والأمن والكفاية، وذلك ليكون البناء الاجتماعي بناء قويّا يفضي بالإنسان إلى أداء مهمّة وجوده.

وكما جاءت أحكام الشريعة داعية إلى المؤسّسية لحفظ المجتمع، جاءت أيضا داعية إلى إقامة العلاقات السليمة بين المكوّنات الاجتماعية لتحقيق ذات المقصد، إذ قد تواترت أحكام كثيرة تأمر بأن تكون العلاقات بين الأطراف المكوّنة للمجتمع قائمة على النحو الذي يؤدّي إلى حفظه، وتنهى عن كلّ ما عسى أن يداخل تلك العلاقات من عناصر الفساد والخلل. وإذا كان ذلك مطّردا في أحكام الدين بتوسّع واستفاضة فإنّه يمكن تصنيفه إلى أحكام تتعلّق بحفظ ثلاثة أنواع من الروابط الاجتماعية، لعلّ أكثر الأحكام الضابطة للعلاقات الاجتماعية في أيّ مجال من المجالات تندرج ضمنها على نحو أو آخر من الاندراج.

أ ـ الحفظ برابطة الأخوّة

إنّ للعلاقات النفسية والعاطفية التي تربط بين مكوّنات المجتمع أهمّية كبرى في تماسكه ووحدته وقوّته، إذ هي الرابطة الحقيقية التي لا ينالها التحايل والغشّ والتلاعب، وإنّما تظلّ حامية لنفسها، قائمة بدورها في الحفاظ على الوحدة، عصيّة على التفكّك والاختراق أكثر من أيّ رابطة اجتماعية أخرى، وقد تتمثّل هذه الرابطة الاجتماعية في رابطة قرابة دموية، أو في رابطة نسب تاريخي فيه اعتزاز بالماضي، أو في شعور مشترك بالعداوة لهذا العدوّ أو ذاك من الأعداء، أو غير ذلك من الروابط العاطفية التي تجمع بين أفراد المجتمع ومكوّناته المختلفة.

والأمم والشعوب التي لا تربطها روابط عاطفية من أيّ نوع، والتي لا تقوم العلاقات بين أفرادها وجماعاتها إلاّ على المصلحة فقط لا يكون لها في الغالب دوام بقاء، كما لا يكون لها تقدّم عمراني مذكور؛ ذلك لأنّ الروابط العاطفية من شأنها أن تعصم الجماعات والمجتمعات من الانحلال عندما تتضارب مصالحها، وتحفظ كيانها عندما تعصف بها عواصف الشهوات المادّية ولو إلى حين تؤوب فيه إلى رشدها، وتقيم بينها ميزان العدل والسلم بدل ميزان الفتنة والظلم.

وقد جاء الدين يشرع لرابطة عاطفية بين أفراد المجتمع وجماعاته هي أرقى العواطف وأقواها، وهي رابطة الأخوّة، تلك التي تشعر كلّ فرد من أفراد المجتمع بأنّه يرتبط مع الآخرين بعلاقة روحية ينتمي بها كلّ منهم إلى الأصل الواحد هو أصل الإيمان المشترك، كما يرتبط الأخوان برابطة الانتماء إلى ذات الأب والأمّ، وبهذه العلاقة يكون كلّ أخ حريصا على أخيه أن يطاله الضرّ، فينجده ويحميه، حتى إذا ما شاع ذلك بين الناس أصبح رابطة جامعة تقوم بدور مهمّ في الحفاظ على الكيان الاجتماعي، وعلى المجتمع بكلّ مكوّناته.

لقد جعلت الشريعة رابطة الأخوّة الرابطة الأولى التي يقوم عليها المجتمع، وهو ما تمثّل بجلاء في ذلك التدبير النبوي بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار إثر الهجرة إلى المدينة، فقد كان من أوّل ما ابتدره صلّى الله عليه وسلّم في تأسيس المجتمع الجديد هو عقد الأخوّة بين مكوّنات هذا المجتمع، إشارة في ذلك إلى أنّ هذه الرابطة هي الرابطة الاجتماعية الأولى التي ينبغي أن يتأسّس عليها المجتمع [1].

وبالإضافة إلى هذا الأنموذج العملي للمؤاخاة بين أفراد المجتمع جاء الأمر النبوي موجبا للترابط بين أعضاء المجتمع برباط الأخوّة، مع بيان

[1] راجع: البخاري: كتاب البيوع باب ما جاء في قول الله فإذا قضيت الصلاة.

موجبات ذلك الرباط ومقتضياته ممّا من شأنه أن يقوّي اللحمة الاجتماعية، ويقوّي بالتالي الكيان الاجتماعي، وذلك في مثل ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تدابروا ولا يبع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانا، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره** » [1].

ولا يفوتنا أن نلاحظ بحسب هذا الأمر النبوي أنّ رابطة الأخوّة بين أعضاء المجتمع لئن كانت بين أفراد المسلمين أخوّة في الإيمان، فإنّ رابطة الأخوّة يجب أن تمتدّ لتشمل كلّ أعضاء المجتمع من مسلمين وغير مسلمين، وإذا كانت الأخوّة الإيمانية هي الرابطة بين المسلمين فإنّ رابطة الأخوّة الإنسانية ينبغي أن تكون هي الرابطة بين المسلمين وغيرهم، وذلك ما يدلّ عليه أنّ الأمر النبوي بالأخوّة في هذا الحديث الآنف الذكر كان أمرا لعباد الله عامّة وليس للمسلمين خاصّة، ولا يضير هذه الأخوّة الاجتماعية العامّة أن تشتمل على دائرة من الأخوّة خاصّة هي الأخوّة الإيمانية بين المسلمين، فالهدف واحد هو حفظ المجتمع بهذه الأخوّة بين مكوّناته أفرادا وجماعات.

ب ـ الحفظ بميزان العدل

من العلاقات الاجتماعية ذات الأهمّية البالغة في حفظ المجتمع هي علاقة التعامل بالعدل بين جميع مكوّنات المجتمع من الأفراد والجماعات. والمقصود بالعدل أن يتساوى أفراد المجتمع في التعامل بينهم أو في معاملتهم من قبل غيرهم في ثلاثة أشياء أساسية: أوّلها، وحدة الميزان في تقييمهم وفي المفاضلة بينهم، كأن يكون ذلك الميزان هو الكفاءة أو التقوى أو الإخلاص أو غير ذلك من القيم دون نظر البتّة إلى

[1] أخرجه مسلم: كتاب البرّ، باب تحريم ظلم المسلم.

اعتبارات الجنس أو اللون أو القرابة أو المحسوبية. والثاني، المساواة في الحقوق التي يحصل عليها كلّ فرد في المجتمع، دون أن تُمنح لبعض وتحجب عن بعض آخر. والثالث، المساواة في الواجبات التي يُكلّف بها كلّ فرد، دون أن يُعفى منها بعض ويُغرمها بعض آخر.

وإنّما يكون العدل ممثّلا في هذه القواعد الثلاث الأساسية حافظا للكيان الاجتماعي لأنّها حينما تكون متحقّقة في التعامل الاجتماعي فإنّها تورّث في النفوس الرضى عن الآخرين الشركاء في المجتمع، وتورث بالتالي انتماء قويّا إليهم، ودافعا نحو العمل لصالح المجتمع الذي بُني على العدل. وعلى عكس ذلك، فإنّ هذه القواعد عندما لا تكون متحقّقة في التعامل الاجتماعي، فإنّ ذلك يورّث في النفوس الحقد على المجتمع لما يحدثه من شعور بالظلم، كما يورّث الزهد في الانتماء لهذا المجتمع والعمل لما فيه صالحه، فإذا هو ارتخاء في الشعور بالانتماء إليه، إن لم يكن سعي في التقاعس عنه والإضرار به جرّاء الإحساس بمرارة الظلم، وذلك هو ما أشار إليه ابن خلدون في ملاحظته الشهيرة بأنّ فشوّ الظلم في المجتمع مؤذن بخراب العمران.

ولمّا كانت العلاقة بين الأطراف الاجتماعية حينما يحكمها العدل حافظة للكيان الاجتماعي على هذا النحو فإنّ الدين جاء يشرع لها على أساس الوجوب، بل جعل إقامة العدل بين الناس أحد أهمّ أهداف النبوّة كما قال تعالى: ﴿ **لقد أرسلنَا رُسُلَنا بالبيّنات وأنزلنَا معهم الكتابَ والميزانَ ليقومَ الناسُ بالقسط** ﴾ (الحديد/25). ومن علامات الصرامة في الأمر الشرعي بالعدل ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **إنّ اللهَ يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ** ﴾ (النحل/90)، إذ هو أمر إلهي مباشر يتّصف بصفة الإطلاق لعدم ذكر المأمور والمأمور فيه بالعدل ممّا يفيد العموم فيهما.

ومع هذا التعميم القاطع في الأمر بالعدل جاء الأمر به أيضا متواترا مطّردا في القرآن الكريم على صفة التفصيل بحيث شمل كلّ أنواع العلاقات بين أطراف المجتمع. فالعدل مطلوب في نطاق العلاقة الأسرية كما قال تعالى: ﴿ **فإن خفتم ألاّ تعدلُوا فواحدة** ﴾ (النساء/3)، وهو مطلوب في نطاق العلاقة بين أفراد المجتمع كما قال تعالى: ﴿ **وإذا قُلتم فاعدلُوا ولو كان ذا قُربى** ﴾ (الأنعام/152)، وهو مطلوب في نطاق العلاقة بين الحاكم والمحكوم كما في قوله تعالى: ﴿ **وإذا حكمتُم بين الناسِ أن تحكُمُوا بالعدل** ﴾ (النساء/58)، وهو مطلوب في العلاقة بين المتعادين كما في قوله تعالى: ﴿ **ولا يجرمنّكم شنآنُ قومٍ على ألاّ تعدلُوا اعدلُوا هو أقربُ للتقوى** ﴾ (المائدة/8)، وهو مطلوب في العلاقة بين المسلمين وغيرهم كما في قوله تعالى: ﴿ **لا ينهاكُم اللهُ عن الذين لم يُقاتلُوكم في الدين ولو يُخرجوكم من دياركم أن تبرُّوهم وتُقسطُوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين** ﴾ (الممتحنة/8).

إنّ هذا التفصيل في الأمر بالعدل في شموله لكلّ أنواع العلاقات الاجتماعية في كلّ مستوياتها ليدلّ على أنّ العدل إنّما شرع لتكون به هذه العلاقات رباطا يشدّ مكوّنات الهيكل الاجتماعي شدّا قويا يكون به هذا الهيكل محفوظا من التفكّك، فالمقصد الشرعي من تشريع العدل إنّما هو إذن ينتهي إلى حفظ المجتمع متماسكا ليكون المناخ الصالح لأن يقوم الإنسان فيه بمهمّة الخلافة على أفضل الوجوه.

ج ـ الحفظ بعلاقة التكافل

المقصود بعلاقة التكافل أنّ يقوم أفراد المجتمع وهيئاته ومؤسّساته بتلبية حاجات كلّ من يكون محتاجا ممّن يعيش في دائرة ذلك المجتمع، وذلك سواء من الناحية المادّية بتوفير حدّ الكفاية من ضرورات الحياة حفظا للكرامة الإنسانية، أو من الناحية المعنوية مواساة عند الشدائد،

ومآزرة عند الكروب، بحيث يُرى المجتمع كلّه مادًا القويّ منه يد المعونة إلى الضعيف فيه، فلا يكون فيه سائل ولا محروم ما دام فيه موسر، ولا يكون فيه ذو حاجة من ضرورات الحياة ما دام فيه فضل من مال.

وهذه العلاقة التكافلية بين أبناء المجتمع هي رابطة من أقوى الروابط التي من شأنها أن تحافظ على الكيان الاجتماعي قويا ييسّر للإنسان القيام بمهمّة التعمير؛ وذلك لأنّ المجتمع يتكوّن من أفراد، وبقدر ما يكون الأفراد أقوياء مادّيا ومعنويا يكون المجتمع كذلك، فإذا ما فشا الضعف في الأفراد بكثرة الفقراء والمحتاجين والمشرّدين والمهمّشين انعكس ذلك ضعفا على المجتمع، إذ تتعطّل كثير من طاقاته عن الفعل بما طالها من الضعف، فإذا ما قوي الأفراد بكفالتكم كان ذلك عامل قوّة للمجتمع بأكمله.

ووجود ذوي الحاجة المحرومين في المجتمع متعايشين مع الموسرين في ذات المجتمع من شأنه أن يجعل تلك الفوارق بين الطرفين في مرافق الحياة تحيك في النفوس أسبابا من الشحناء والحسد والبغضاء والشعور بالغبن، وهي أسباب قد تتطوّر إلى مظاهر عملية من الاعتداء على الأموال، والنزاع على المصالح، وقد ينتهي الأمر إلى الفتنة الهوجاء التي تذهب بوحدة المجتمع، وتذهب بقوّته وقدرته على أن يكون محضنا لإنجاز مهمّة التعمير بأبعادها المختلفة. ومن شأن التكافل الاجتماعي أن يقطع الأسباب المؤدّية إلى هذا المآل، بل من شأنه أن يكون سببا في التحابب والتراحم والتقارب بين أفراد المجتمع، فيكون إذن عاملا مهمّا من العوامل التي تحفظ المجتمع ليقوم بدوره المطلوب منه.

وتحقيقا لمقصد حفظ المجتمع جاء الدين يشرع في نطاق العلاقات الاجتماعية التي تحقّق ذلك المقصد للتكافل الاجتماعي على سبيل الأمر الواجب الذي له ارتباط وطيد بالإيمان نفسه، وهو ما يبدو في ذلك

الاقتران المبكّر في أوائل ما نزل من القرآن الكريم بين الدعوة إلى الإيمان بأصول المعتقدات وبين الأمر بكفالة المحتاجين والمحرومين من أبناء المجتمع، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **أرأيتَ الذي يُكذّبُ بالدين فذلك الذي يدعّ اليتيمَ ولا يحُضّ على طعامِ المسكين** ﴾ (الماعون/1-3)، وقوله تعالى: ﴿ **فلا اقتحم العقبةَ وما أدراكَ ما العقبة فكّ رقبة أو إطعامٌ في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة** ﴾ (البلد/11/16). إنّ هذه الأوامر بالتكافل الاجتماعي حينما تقترن في القرآن المكّي بالدعوة إلى الأسس العقدية فإنّ ذلك يؤشّر إلى الأهمّية القصوى لهذه الرابطة الاجتماعية من حيث دورها في حفظ المجتمع الذي هو مقصد أساسي من مقاصد الدين.

وممّا يؤكّد أهمّية هذه الرابطة من حيث مقصديتها لحفظ المجتمع ما جاء في الحديث النبوي من تقرير لبعدها الإيماني، وذلك في مثل قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **ليس المؤمن من يشبع وجاره جائع إلى جنبه** »[1]، وقوله: « **أيّما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمّة الله تعالى** »[2]، فربط هذا التكافل متمثّلا في سدّ حاجة الجوع بأصل الإيمان دليل على خطورة هذه الرابطة في البناء الاجتماعي.

وتأسيسا على هذا البعد العقدي لرابطة التكافل الاجتماعي جاءت أحكام الدين تشرع لهذه الرابطة تشريعا محكما من حيث قوّة الأمر إذ يرتقي إلى رتبة الوجوب، ومن حيث السعة والشمول إذ جاءت هذه الأحكام تغطّي بوجوب التكافل الدوائر الاجتماعية من أدناها التي هي الأسرة إلى أعلاها التي هي الدولة مرورا بالدائرة الكبرى متمثّلة في المجتمع، تحوّطا بذلك لأن يختلّ التكافل في إحداها لسبب أو آخر من الأسباب فيقع تلافيه في الدائرتين الأخريين، فلا تندّ إذن حالة من الحالات

---

[1] أخرجه البيهقي في شعب الإيمان: باب 39

[2] أخرجه الحاكم في المستدرك: كتاب البيوع، باب البيوع

عن أن تكون مشمولة بهذا الرباط المتين الذي يشدّ المجتمع في وحدة جامعة شدّا وصفه صلّى الله عليه وسلّم في قوله: « **مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمّى والسهر** »[1].

لقد أوجبت الشريعة التكافل الاجتماعي في دائرة الأسرة، فأيّما فرد من أفراد الأسرة الموسّعة التي تشمل كلّ من له حقّ الوراثة مسّته الحاجة فإنّ على أسرته سدّ حاجته الأقرب منها فالأقرب نفقةً مفروضة كنفقة الولد على والده أو الزوج على زوجته، أو كفالة واجبة إذا تحدّدت الحاجة وتحقّقت القدرة على سدّها، فإن تخلّفت الأسرة عن هذا الواجب الاجتماعي باءت بإثم التقصير، وأُجبرت بالقضاء على أدائه، وممّا جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿ **وعلى المولود له رزقُهنّ وكسوتُهنّ بالمعروف لا تُكلَّفُ نفس إلاّ وُسعَها لا تضارّ والدةٌ بولدِها ولا مولودٌ له بولدِه وعلى الوارثِ مثلُ ذلك** ﴾ (البقرة/233).

كما أوجبت الشريعة التكافل في دائرة المجتمع، فعلى المجتمع ممثّلا في أفراده وهيئاته وفئاته أن يكفلوا كلّ من يحتاج إلى كفالة من أهل الحاجات، فأيّما فرد من أفراد المجتمع مسّته الحاجة فإنّ الهيئة الاجتماعية مطالبة بسدّ حاجته، إمّا بالزكاة وإمّا بما هو فوق الزكاة من النفقات، فإذا قصّر المجتمع في ذلك فإنّه آثم في جملته، وهو مقتضى قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **أيّما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمّة الله تعالى** »[2]. ومن ذلك أيضا ما جاء في الأمر النبوي الذي يقول فيه صلّى الله عليه وسلّم موجبا التكافل بين أفراد المجتمع: "**من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد فليعد به على من**

[1] رواه مسلم: كتاب البرّ، باب تراحم المسلمين

[2] أخرجه الحاكم في المستدرك: كتاب البيوع، باب البيوع

لا زاد له، وعدّد من أصناف المال ما عدد، قال أبو سعيد الخدري: حتى رأينا أنّه لا حقّ لأحدنا في فضل" [1].

واستكمالا لحلقة التكافل الاجتماعي أوجبت الشريعة الإسلامية على الدولة أن تكفل كلّ أفراد الأمّة الذين تصيبهم الحاجة، فقد قال صلّى الله عليه وسلّم: « **من ترك مالا فلورثته، ومن ترك كلاًّ فإلينا** » [2]، وبما أنّه صلّى الله عليه وسلّم يمثّل الدولة، فهذا توجيه نبوي إلى واجب الدولة في كفالة كلّ المحتاجين من رعاياها، فإن وفّت مواردها بهذه الكفالة، وإلاّ فإنّ لها أن تأخذ من الموسرين ما تردّه على المحتاجين بالقسط فوق ما هو حقّ الزكاة من المال، وهو مقتضى قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **إنّ في المال لحقّا سوى الزكاة** » [3]، ومن هذا الحقّ أن تردّ الدولة من مال الموسرين على المحتاجين والمحرومين.

بهذه الدوائر الثلاث تكتمل حلقة التكافل الاجتماعي كما أوجبته الشريعة الإسلامية، حتى إذا ما أخلّت دائرة من تلك الدوائر بواجب الكفالة أو عجزت عنه تداركته الدائرة التي تليها، فإذا المجتمع كلّه كافل بعضه بعضا، والمقصد الأعلى من هذا التشريع هو حفظ المجتمع قويّا متماسكا. أمّا قوّته فلأنّ كلّ ضعف في الأفراد ينعكس ضعفا في المجتمع، فإذا ما قوي الأفراد كان ذلك سببا من أسباب قوّته. وأمّا تماسكه فلأنّ علاقة التكافل تشيع في المجتمع روح المحبّة والأخوّة، وتبعد نوازع الحسد والبغضاء التي تفضي إلى الفرقة والتشتّت، وذلك أحد معاني قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضا** » [4]، ومن أظهر

---

[1] أخرجه مسلم: كتاب اللقطة، باب استحباب المؤاساة بفضول المال

[2] أخرجه البخاري: كتاب الاستقراض، باب الصلاة على من اقترض دينا.

[3] أخرجه الترمذي: كتاب الزكاة، باب ما جاء من أن في المال حقا.

[4] أخرجه مسلم: كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين

أسباب هذا الشدّ هو التكافل الاجتماعي الذي شرعه الله تعالى لحفظ المجتمع كي يقوم الإنسان من خلاله بالوظيفة المطلوبة منه[1].

إنّ من المقاصد العليا للدين حفظ المجتمع، وقد جاءت في الشريعة أحكام كثيرة تهدف إلى تحقيق هذا المقصد، يتعلّق بعضها بحفظ النسل، إذ لا يكون حفظ للمجتمع إلاّ بحفظه، ويتعلّق بعضها الآخر بحفظ الكيان الاجتماعي بإشاعة ثقافة المؤسّسية أوّلا لتيسير سبل التوافق الاجتماعي، وبإحكام مؤسّسة الأسرة ثانيا إذ هي اللبنة الأساسية التي يتكوّن منها المجتمع، وبربط المجتمع بجملة من العلاقات الاجتماعية التي تشدّ مكوّناته بعضها بعضا.

---

[1] راجع في التكافل الاجتماعي: إبراهيم زيد الكيلاني ـ النظام الاقتصادي في الإسلام (ضمن كتاب: في الفكر الإسلامي: 350)

الباب الخامس

مقاصد الشريعة في حفظ المحيط المادّي



تمهيد

المهمّة التي كُلّف الإنسان بأدائها وهي الخلافة في الأرض لا يمكن أن يؤدّيها إلاّ في محيط مادّي يتيسّر معه ذلك الأداء، متمثّلا في بيئة كونية تسمح بمقدرات أرضها واعتدال مناخها واستقرار توازنها بأن يقوم فيها الإنسان بأعمال التعمير وفق ما تقتضيه طبيعته، وأن يكتسب فيها من الأموال ما ينمّي ذلك التعمير ويرقّيه ليبلغ مداه في الإنجاز الحضاري بمعناه الحقيقي الشامل الذي هو تعبير عن مهمّة الخلافة في الأرض، فإذا ما كان ذلك المحيط المادّي غير صالح لذلك، أو أصبح غير صالح لسبب أو آخر من الأسباب أصبح الإنسان غير قادر على أداء مهمّة الخلافة أو غير قادر على أدائها على الوجه المطلوب.

وقد خلق الله تعالى البيئة المادّية التي وجد فيها الإنسان على كيفية كانت بها مسخّرة له في أبعادها الكمّية والكيفية ليتمكّن خلال عيشه فيها من أداء الخلافة في الأرض، إذ هي متوافقة في طبيعتها وتوازنها مع طبيعته هو، وهي منفتحة له بالعطاء من مقدراتها إذا هو قصدها بالسعي في استثمارها، وذلك هو مقتضى قوله تعالى: ﴿ **وسخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعًا منه** ﴾ (الجاثية/13)، فكلّ ما في السماوات وما في الأرض من موجودات مادّية ومن أحوال كيفية خلقها سبحانه بحيث تستجيب للسعي الإنساني من أجل قيامه بمهمّة التعمير في الأرض، فالله تعالى كلّف الإنسان بالخلافة وهيّأ له المحيط المادّي الذي يمكّنه من تحمّل ذلك التكليف بالأداء.

إلاّ أنّ هذا المحيط المادّي لئن خلقه الله تعالى في طبيعته صالحا لأن يؤدّي فيه الإنسان مهمّته فإنّ هذا الإنسان قد تكون له تصرّفات مناقضة لذلك بحيث تفضي إلى إحداث فساد كبير أو صغير فيما خلقه الله صالحا

لممارسة الحياة في سبيل التعمير، وذلك كأن يعيث في الأرض فسادا بإتلاف المقدّرات الأرضية من حيوان ونبات ومعادن عبثا أو سرفا، أو بتلويث البيئة بالسموم والأبخرة الضارّة ممّا ينجرّ عنه عقم في عطاء الطبيعة أو خلل في توازنها، وكلّ ذلك ينتهي إلى أنّ البيئة المادّية التي يعيش فيها الإنسان تصبح غير صالحة إن قليلا أو كثيرا لأن يؤدّي فيها الإنسان ما هو مطلوب منه من خلافة في الأرض.

ولذلك فقد جاء الدين يشرّع لأحكام كثيرة مقصدها حفظ المحيط المادّي الذي يعيش فيه الإنسان كي يبقى محيطا صالحا في كمّه وكيفه لأن يؤدّي فيه أمانة الخلافة دون أن يسعى فيه بتصرّفات من شأنها أن تفسد فيه بعض مكوّناته، أو تخلّ ببعض مظاهر نظامه وتوازنه، بحيث يكون ذلك سببا في تعطيل المسعى الإنساني في التعمير، أو في إحباطه والعودة به إلى الانحسار، وجماع ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين** ﴾ (الأعراف/85)، فقد خلقت الأرض صالحة للتعمير، وهذا نهي عن إفسادها حفاظا على ذلك الصلاح الذي خلقت عليه.

والمحيط المادّي الذي يعيش فيه الإنسان يتكوّن من عنصرين أساسيين: أوّلهما يتمثّل في حصيلة ما استثمره الإنسان من موجودات الكون فأصبح ينتفع به على سبيل التملّك من مزروعات ومصنوعات وعمارات وآلات ممّا أصبح يدخل تحت مسمّى المال. وثانيهما يتمثّل في البيئة الطبيعية العامّة بما فيها من موجودات كمّية كالجبال والغابات والبحار والهواء، ومن مقدّرات كيفية كأحوال المناخ والتوازن بين العناصر الطبيعية. ولا يتمّ حفظ للمحيط المادّي إلاّ بحفظ هذين العنصرين؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة تلزم بأحكام مقصدها تحقيق الحفظ فيهما، وذلك لحفظ المحيط المادّي بحفظ المال، وحفظه بحفظ البيئة الطبيعية، وهو ما سنتناوله تاليا بالبيان.

الفصل الأوّل

مقصد حفظ المال

تمهيد

يباشر الإنسان محيطه المادّي بالاستثمار، فيحصّل منه مكاسب حيوانية أو نباتية أو معدنية يصرفها في منافعه غذاء وملبسا وسكنا وتنقّلا، ويحوزها الأفراد أو الجماعات على وجه الاختصاص بها دون غيرهم، ويتناقلونها بينهم على أساس المعاوضات بيعا، أو على أساس الهبة والتفضّل، وقد يرمزون إليها بنقود معدنية نفيسة أو بأوراق نقدية تكون واسطة في التبادل، وذلك هو ما يُطلق عليه اسم المال، فالمال إذن في أصله مهما تطوّرت رموزه ناشئ من المحيط المادّي على اعتبار أنّه جزء منه استُخرج بالسعي الإنساني واختُصّ بالتملّك، ومهما تطوّرت الرموز المالية واتّخذت لها أشكالا مختلفة فإنّ قيمتها الحقيقية تبقى فيما ترمز إليه وتستبدل به من سلعة مادّية مستخرجة من المحيط الكوني؛ ولذلك فإنّ بعض المذاهب لم تعدّ ضمن ما يُطلق عليه اسم المال ما هو من باب المنافع، واختصّته بما هو من باب الأشياء المادّية[1].

---

[1] راجع تعريفات وافية للمال في: عز الدين بن زغيبة ـ مقاصد الشريعة الخاصّة بالتصرّفات المالية: 23 وما بعدها.

وبما أنّ المال هو في حقيقته جزء من المحيط المادّي الذي هو محضن الوجود الإنساني ومسرح فعله فإنّ حفظه يبقى مندرجا في أصوله العامّة ضمن حفظ ذلك المحيط، وفساده وإفساده يبقى أيضا مندرجا ضمن فساده وإفساده، ولنا أن نتصوّر أنّ المال متمثّلا في الثروة الحيوانية لو أُفسد بإبادته جميعا كيف أنّه يؤثّر فسادا في البيئة من حيث اختلال توازنها، أو أنّ المال متمثّلا في المنتج الزراعي لو وقع حفظه في الاستنبات والتنمية طبيعيا دون الموادّ الكيميائية السامّة كيف أنّه يحافظ على البيئة الترابية والمائية نظيفة غير ملوّثة ولا مسمومة، وهكذا الأمر في كلّ أنواع المال فإنّ في حفظها حفظا للمحيط البيئي، وفي فسادها فساده، وذلك هو مبرّر إدراجنا لمقصد حفظ المال ضمن مقصد حفظ المحيط البيئي بصفة عامّة.

ولكنّ المال وإن كان جزء من المحيط المادّي إلاّ أنّه ذو خصوصية ينفرد بها عن سائر المكوّنات المادّية للبيئة الطبيعية؛ وذلك أنّه جزء مادّي معالج بالسعي الإنساني على سبيل الكسب، فأصبحت علاقته بالإنسان علاقة تملّك، وهي علاقة ذات بعد نفسي، كما أنّه أصبح بالتداول بين الناس يكتسب بعدا اجتماعيا، وكلّ هذه خصائص في المال يزيد بها عمّا هو مشترك فيه مع سائر العناصر المادّية الكونية؛ ولذلك فإنّ مفهوم حفظ المال يكون أوسع من مفهوم حفظ سائر المكوّنات الطبيعية للبيئة اعتبارا لما هو زائد به عنها من معان نفسية واجتماعية، فيكون حفظه إذن مشتملا على ما به حفظ كلّ العناصر في المحيط المادّي، ومشتملا أيضا على ما يتعلّق بالحفظ من الناحية النفسية والاجتماعية، ولعلّ هذا هو ما أشار إليه ابن عاشور في تعريفه لحفظ المال قائلا: "هو حفظ أموال الأمّة من الإتلاف، ومن الخروج إلى أيدي غير الأمّة بدون عوض... ثمّ إنّ حفظ الأموال الفردية يؤول إلى حفظ مال الأمّة، وبه يحصل الكلّ بحصول أجزائه"[1]،

---

[1] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 235.

فالحفظ من التلف هو إشارة إلى حفظ المال في بعده المادّي، والحفظ من خروجه من الأيدي بدون عوض هو إشارة إلى حفظه في بعده النفسي والاجتماعي.

وقد جاءت الشريعة الإسلامية تؤسّس أحكاما كثيرة تقصد كلّها إلى تحقيق حفظ المال في بعديه المادّي والنفسي الاجتماعي على حدّ سواء، علما بأنّ التفرقة في حفظ المال بين هذين البعدين هي أقرب إلى أن تكون اعتبارية، وإلاّ فإنّ الأحكام القاصدة لهذا الحفظ غالبا ما يلتقي فيها المعنيان معا، سواء في ذات الحكم أو فيما يفضي إليه من نتيجة في الواقع. وإذا كانت أحكام الشريعة التي مقصدها حفظ المال متعدّدة ومتنوّعة فإنّه يمكن تصنيفها إلى خمسة أصناف يفضي كلّ منها إلى حفظ المال من جهة من جهاته لتلتقي كلّها عند ذات المقصد، وهو مقصد حفظ المال، وذلك على نحو ما سنبيّنه تاليا.

1 ـ حفظ المال بالكسب والتنمية

أولّ ما يتبادر إلى الذهن من سبل حفظ المال هو كسبه أساسا، فإذا لم يكن ثمّة مال مكسوب لم يكن لحفظه موضوع، ولمّا كان حفظ المال مقصدا شرعيا فإنّ ذلك يتضمّن توجيها نحو كسبه ليكون الكسب مقدّمة لحفظه. وقد جاء الدين يحثّ على كسب المال باستثمار مقدّرات الطبيعة، وجعل ذلك أحد مظاهر التعمير في الأرض، وبممارسة العمل المنتج للمال من أيّ نوع كان إذا توفّرت فيه شروط الحلّية. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ **فإذا قُضيت الصلاةُ فانتشرُوا في الأرضِ وابتغُوا من فضلِ الله** ﴾ (الجمعة/10)، فالابتغاء من فضل الله هو تحصيل المال بالسعي فيه بالعمل، ويقول صلّى الله عليه وسلّم في ذات المعنى: « **نعم المال الصالح مع الرجل الصالح** » [1]، كما يقول: « **ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا**

[1] أخرجه ابن حبان في صحيحه: كتاب الزكاة، باب جمع المال من حلّه.

فيأكل منه طير ولا إنسان إلاّ كان له به صدقة » [1]. والحثّ على كسب المال في الشريعة يبلغ مبلغ الاستفاضة المفيدة للوجوب[2].

ويلحق بكسب المال تنميته وتكثيره، فما يحصل لدى الإنسان من مال بالسعي أو بالوراثة والهبة ونحوها يطلب منه دينا أن لا يتركه يتآكل بالإنفاق، وإنّما عليه تنميته وتكثيره بأيّ نوع من أنواع التكثير المشروعة تجارة في العروض، أو استنسالا في الحيوان والنبات؛ ولذلك فقد جاء رواج المال وتداوله بين الناس أمرا مطلوبا في الشريعة كما سنبيّنه لاحقا، وإنّما كان ذلك لأنّ المال ينمو ويزيد بالتداول، ويتآكل وينقص بالكنز، وذلك ما وجّه إليه عمر بن الخطّاب حينما قال: « **اتّجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة** »[3]، فالاتّجار في هذا المال إنّما هو لتنميته وتكثيره، وما ينطبق على مال اليتامى ينطبق على غيره من المال، فالتوجيه يشمله أيضا.

وإنّما حكمت الشريعة بكسب المال وتنميته لأنّ سعي الإنسان إلى الترقّي فيما أُمر به من التعمير لا يكون له تحقّق إلاّ بالمال، فالمال هو وجه من وجوه التعمير، وهو في ذات الآن وسيلة من وسائله، فاستثمار الطبيعة علما بحقائقها واستخراجا لمقدّراتها، وحفظ الكرامة الإنسانية بتوفير العيش الكريم وكفالة المحتاجين والمحرومين، والدفاع عن النفس وردّ مظالم الظالمين، كلّ ذلك لا يتمّ منه شي إلاّ بالمال، فهو كما يُقال قوّام الأعمال، وإذن فإنّ كسب المال وتنميته حفظا له هو من أهمّ الأسباب التي تيسّر للإنسان قيامه بمهمّة الخلافة التي خُلق من أجلها.

وقد وقع في تراثنا الإسلامي جدل في أنّ المال هل هو خير مطلوب أم هو شرّ مذموم[4]، ولكن ما كان من ذمّ للمال في هذا التراث إنّما هو في

---

[1] أخرجه مسلم: كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع

[2] راجع في ذلك: محمد سعد اليوبي ـ مقاصد الشريعة الإسلامية287: وما بعدها.

[3] أخرجه مالك في الموطّأ: باب الزكاة، باب زكاة أموال اليتامى

[4] راجع على سبيل المثال: الغزالي ـ إحياء علوم الدين: 199/3

حقيقته ذمّ لسوء التصرّف فيه، ولتوجيهه فيما هو مخالف للغرض الديني منه وهو غرض التعمير، وقد تكون بعض الأفكار المتعلّقة بذمّ المال في ذاته والتزهيد في طلبه وتحصيله قد داخلت الثقافة الإسلامية، مدرجة ذلك ضمن مفهوم الزهد معتبرة إيّاه زهدا محمودا، إلاّ أنّ هذه الأفكار منافية للتوجيه الشرعي في كسب المال وتنميته، فالزهد المحمود ليس هو الزهد في كسب المال، بل هو الزهد في المال أن يصبح مسيطرا على صاحبه، مستعبدا إيّاه، وإلاّ فإنّ المال في ذاته قد وصفه الله تعالى بأنّه خير إذ قال تعالى: ﴿ **كُتب عليكم إذا حضرَ أحدَكُم الموتُ إن تركَ خيراً الوصيّةُ للوالدين والأقربين بالمعروف** ﴾ (البقرة/180)، فكسب المال وتنميته هو سعي لتحصيل الخير [1].

2 ـ حفظ المال من التلف

أوّل مراتب حفظ المال بعد كسبه وتنميته أن يُبقى عليه موجودا قائما بدوره، وان يُحمى من كلّ الأسباب التي تؤدّي إلى تلفه وتلاشيه دون أن يُحقّق أغراضه التي من أجلها وُجد. وإذا كان المال قد وُجد تسخيرا من الله تعالى وكسبا من الإنسان من أجل أن يُرقّي الحياة الإنسانية في اتّجاه إنجاز الخلافة في الأرض كما شرحناها سابقا تزكية للإنسان وتعميرا مادّيا كما جاء في الحديث النبوي: « **نعم المال الصالح مع الرجل الصالح** » [2]، فإنّ إتلاف هذا المال يكون متمثّلا في كلّ تبديد له يذهب بأعيانه دونما تحقيق لذلك الهدف الذي وُضع له، سواء كان ذلك متمثّلا في إتلافه في غير ما هدف أصلا، أو في إتلافه في أغراض غير صالحة للإنسان بل هي ضارّة به معيقة دون تحقيق خلافته.

---

[1] راجع مناقشة وافية لهذا الموضوع نقدا للزاهدين في تحصيل المال في: القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن: 417/3 وما بعدها.

[2] أخرجه ابن حبان في صحيحه: كتاب الزكاة، باب جمع المال من حلّه

وعلى هذا المعني يكون إذن حفظ المال من التلف مقصودا به الإبقاء على وجوده قائما ليصرف في الوجوه الصالحة التي تحقّق نفعا أو تدفع ضررا، والتي من شأنها أن تتقدّم بالإنسان في طريق أداء وظيفته المطلوبة منه، فيكون إذن هذا الحفظ مشتملا على معنيين، معنى حفظه من أن يتلف دون هدف، ومعنى حفظه من أن يتلف في أغراض ضارّة.

وقد جاء الدين يشرع لأحكام كثيرة تلتقي كلّها عند تحقيق مقصد حفظ المال، حتى تبيّن من استقراء جملة تلك الأحكام أنّ حفظ المال جعله الدين مقصدا ضروريا عاليا من مقاصد الشريعة. وقد جاءت أحكام الشريعة في هذا الشأن تتّجه في معرض تعدّدها وتنوّعها إلى تحقيق مقصد حفظ المال من ثلاث جهات: جهة صيانته أن يتلف عبثا دون غاية، وصيانته أن يتلف ضررا بالإنسان، وصيانته أن يتلف سرفا وتبذيرا.

أ ـ حفظ المال من التلف العبثي

قد يعمد البعض إلى إتلاف المال بصفة عبثية ليس من ورائها قصد سوى قصد الإتلاف في ذاته كأن يحرق الزرع أو تقتل المواشي أو تبدّد الأوراق المالية، تفاخرا في ذلك بكثرة المال الذي لا يفنى بمثل هذا العبث، أو لهوا واستمتاعا بهذه المشاهد، أو تقليلا للمعروض في الأسواق بغاية رفع الأسعار، أو بما شابه ذلك من ضروب العبث. ويلحق بهذه الصفة العبثية إتلاف المال إذاية لمالكيه ونكاية فيهم، أو إضعافا لهم حتى تتمّ الغلبة عليهم في الحروب، وكلّ تلك المشاهد لها تحقّقات واسعة في التاريخ وفي عالمنا المعاصر.

وقد جاءت أحكام الشريعة صارمة في منع هذا الإتلاف للمال بجميع صوره، سواء كان الإتلاف إتلاف صاحب المال لماله، أو إتلاف أيّ كان لمال غيره معاديا كان أو غير معاد، في حال السلم أو في حال الحرب، انطلاقا في ذلك من أنّ المال حتى وإن كان مملوكا لأفراد فإنّ للمجتمع

فيه حقّا، فليس لأحد إذن أن يعبث بهذا الحقّ الجماعي بأيّ نوع من أنواع الإتلاف العبثي. وتأكيدا لحرمة إتلاف المال بصفة عامّة جاء هذا الوعيد الشديد في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدّى الله عنه، ومن أخذ يريد إتلافها أتلفه الله** »[1]، والحديث وإن كان واردا في الوفاء بالدين وعدم الوفاء به فإنّ معنى الإتلاف فيه يعمّ كلّ إتلاف، وهو في الإتلاف العبثي أقوى وأشدّ.

ومن الأحكام الواردة في ذلك النهي عن إهلاك المال نهيا مؤكّدا، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ **ومن الناسِ من يُعجبُك قولُه في الحياة الدنيا ويُشهد الله على ما في قلبه وهو ألدُّ الخصام وإذا تولّى سعى في الأرض ليُفسدَ فيها ويُهلكَ الحرثَ والنسلَ والله لا يُحبُّ الفساد** ﴾ (البقرة/205-206)، فهذا الفساد الذي لا يُحبّه الله هو إتلاف المال متمثّلا في الثروة النباتية والحيوانية، وكفى قوّة في النهي عنه وصفه بأنّه فساد وبأنّ الله لا يحبّه[2]. وتطبيقا لهذا الحكم الشرعي قال أبو بكر الصدّيق يوصي أحد قوّاده وهو يرسله في غزو: « **لا تقطع شجرا مثمرا، ولا تخربنّ عامرا، ولا تعقرنّ شاة ولا بعيرا إلاّ لمأكلة، ولا تغرقنّ نخلا ولا تحرقنّه** »[3].

ومن هذه الأحكام منع السفهاء من التصرّف في أموالهم كما قال تعالى: ﴿ **ولا تؤتوا السفهاءَ أموالَكم التي جعل الله لكم قياما** ﴾ (النساء/5) فالسفهاء هم خفاف العقول الذين لا يحسنون التصرّف في الأموال كالقُصّر والمصابين بالخبل ومن في حكمهم، وإنّما مُنعت منهم تلك الأموال أن يتصرّفوا فيها وهي أموالهم لأنّ تصرّفهم فيها يحتمل احتمالا قويّا إمكان العبث بها عبث إتلاف يفسدها في غير مصلحة جرّاء ضعف عقولهم وقلّة تمييزهم.

[1] أخرجه البخاري: كتاب الاستقراض، بلب من أخذ أموال الناس يريد أداءها.
[2] راجع في هذا الحكم الشرعي: القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن: 16/3
[3] أخرجه مالك في الموطّأ: كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء

ب ـ حفظ المال من التلف المفسد

ليس إتلاف المال منحصرا في إهلاكه عبثا دون غاية، وإنّما قد يكون إتلافه أيضا بصرفه في غايات تلحق بالإنسان الضرر من حيث جعل المال لينفع الإنسان لا ليضرّ به، وذلك كأن يصرف فيما يضرّ بالجسم مثل تناول الخمر وتدخين التبغ ومقارفة الفواحش وما شابه ذلك من المحرّمات، فإنّ هذا الصرف يعتبر إتلافا للمال، إذ قد صرف فيما يفسد، وإتلاف المال ليس منحصرا في إتلاف عينه عبثا، وإنّما يشمل أيضا إتلافه إفسادا، بل هذا النوع أشدّ وأقوى في معنى الإتلاف، فالإتلاف عبثا قد لا ينتج عنه ضرر بذات الإنسان، والإتلاف المفسد اجتمعت فيه العبثية والإفساد معا.

ولذلك فقد جاءت الشريعة بأحكام مشدّدة تقصد إلى حفظ المال من إتلافه بصرفه فيما هو مفسد، والصرف المفسد هو ما جاءت الشريعة بتحريمه، إذ ما من شيء فيه صلاح للإنسان إلاّ جاءت الشريعة آمرة به، وما من شيء فيه فساد إلاّ جاءت ناهية عنه، وتحريم المحرّمات التي تقترف بصرف المال إنّما هو تحريم مزدوج، تحريم لذات الفعل جرّاء ما يحصل به من مفسدة مثل مفسدة شرب الخمر، وتحريم لصرف المال في مقارفة ذلك الفعل، باعتبار أنّ ذلك يعدّ إتلافا للمال بصرفه فيما هو مفسد وقد جعل للإصلاح.

ومن الأحكام الشرعية الواردة في ذلك النهي المغلّظ عن إضاعة المال، وهو ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **إنّ الله كره لكم ثلاثا، قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال** » [1]، ومن أهمّ معاني إضاعة المال صرفه فيما هو مفسد محكوم عليه بالمنع شرعا، وهو ما ذهب إليه ابن حجر في قوله: "والأقوى [من معاني إضاعة المال] أنّه ما أنفق في غير وجهه المأذون فيه شرعا سواء كانت دينية أو دنيوية" [2]، وقد ذكر ابن رشد

---

[1] أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب عقوق الوالدين.

[2] ابن حجر ـ فتح الباري: 422/10.

أنّ من أظهر معاني إضاعة المال أن ينفقه الإنسان "فيما فيه عليه وزر إن كان وضعه في فساد أو حرام"[1].

ولنا أن نقارن في هذا الشأن بين هذا المعنى الإسلامي في حفظ المال متمثّلا في صيانته عن أن يُصرف فيما هو مفسد وبين القواعد الاقتصادية التي تقوم عليها الحضارة الحديثة، هذه الحضارة التي يقوم الاقتصاد فيها على الإنفاق قيمة عليا من القيم الاقتصادية، بقطع النظر عمّا إذا كان ذلك الإنفاق صالحا مصلحا أو فاسدا مفسدا، فالإنفاق في جميع صوره تشجّع عليه وتغري به الدعاية الإعلانية على نطاق واسع كما هو معلوم، ومقدار هذا الإنفاق لكلّ فرد أصبح مقياسا يُقاس به التقدّم الاقتصادي للدول وتخلّفه. إنّ هذه المقارنة تبيّن تميّز الشريعة الإسلامية فيما وضعته من مقصد شرعي متمثّل في حفظ المال أن يُصرف في وجوه الفساد.

ج ـ حفظ المال من التلف السرفي

وظيفة المال كما حدّدها الإسلام هي أن يكون عونا للإنسان على تنمية الحياة، صحّة في الجسم، وراحة في العيش، وتنشيطا على أداء الواجبات، وعونا على الإنتاج والتعمير، فإذا ما صُرف المال فيما هو أزيد من ذلك، كأن ينتهي إلى استهلاك ما هو أكثر من الحاجة في المأكل والمشرب والملبس، فضلا عن أن ينتهي إلى استهلاك ما هو أكثر من الحدّ المباح من التحسينات زينة ورفاها، فإنّ صرفه يدخل حينئذ تحت مسمّى السرف أو التبذير.

والسرف بهذا المعنى هو نوع من إضاعة المال وإتلافه؛ وذلك لأنّ إنفاق المال فيما هو زائد على الحاجة لا يأتي بنفع، بل كثيرا ما ينتهي إلى الضرر، إمّا ضرر بالصحّة بالتبذير في المأكل، وإمّا ضرر بالمجتمع إذ كثيرا

[1] ابن رشد ـ البيان والتحصيل: 308/18.

ما يكون الإنفاق الزائد لفائدة بعض الأفراد ناشئا عن إجحاف بحقّ المجتمع، ولذلك نُسب إلى معاوية رضي الله عنه قوله: "كلّ مسرف فإزاءه حق مضيع"[1]، وإمّا ضرر بالنفس إذ إرضاء الشهوات بدون حدّ يفضي إلى تغلّبها على الإرادة فتصير رهينة، وإذا ما صُرف المال فيما لا نفع فيه بله إذا صُرف في ما فيه ضرر فإنّ صرفه على هذا النحو يكون إتلافا له حتّى وإن كان في أصله إنفاقا في ما هو مباح.

ولمّا كان السّرف بهذا المعنى يُعتبر ضربا من إتلاف المال فإنّ الدين جاء يشرع لأحكام كثيرة تلتقي كلّها من زوايا مختلفة عند مقصد تحقيق حفظ المال بمنع هذا السّرف منعا قاطعا. وإنّما يُعدّ منع السّرف حفظا للمال لأنّه يُبقي على المال قائما ليُصرف فيما هو نافع بدل أن يُصرف فيما لا نفع فيه، أو فيما هو ضارّ، فحينما يتجمّع المال عند الفرد أو عند المجموعة، ويحجز عن أن يُبدّد بالتبذير، فإنّ وفرته تدفع أصحابه إلى أن يصرفوه فيما هو نافع من المصارف تكافلا اجتماعيا أو تعميرا في الأرض، وأمّا حينما يُفتح باب التبذير فالمال مهما تكاثر فإنّ أبواب التبذير أوسع من باب التحصيل، فيذهب المال إذن سدى في غير مصلحة.

ومن هذه الأحكام ما جاء من نهي قاطع عن تبذير المال والسرف فيه، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **ولا تُسرفوا إنّه لا يحبّ المسرفين** ﴾ (الأنعام/141)، وقوله تعالى: ﴿ **ولا تُبذّر تبذيرا إنّ المبذّرين كانوا إخوانَ الشياطين** ﴾ (الإسراء/25-26)، وقوله تعالى: ﴿ **وكُلُوا واشربُوا ولا تُسرفُوا** ﴾ (الأعراف/31). وقد جاء في الحديث النبوي أنّ ابن آدم ليس له من ماله إلاّ ما أكل فأفنى، أو لبس فأبلى، أو تصدّق فأمضى[2]، وهو توجيه إلى أنّ الإنسان ينبغي أن لا يصرف ماله إلاّ على قدر حاجته، كما جاء في الحديث أيضا أنّ الإنسان سيسأل يوم القيامة « **عن ماله فيم اكتسبه وفيم**

---

[1] راجع: عز الدين بن زغيبة ـ مقاصد الشريعة الخاصّة بالتصرّفات المالية: 146.

[2] أخرجه مسلم في كتاب الزهد والرقائق.

أنفقه؟ »[1]. إنّ كلّ هذه التوجيهات والتحذيرات الشرعية تهدف إلى حفظ المال من أن ينفق هدرا فيما هو زائد عن حاجة الإنسان.

ومن الأحكام المتعلّقة بحفظ المال من السّرف ما جاء في الشريعة من الحكم بالحجر على المبذّر للمال تبذيرا يبلغ مبلغ السفه، فإذا ما تبيّن أنّ إنسانا ما أخذ ينفق ماله بطريقة يصرف فيها أضعاف حاجاته بحسب ما هو متعارف عليه فإنّه يُعدّ سفيها، وينبغي على الحاكم أن يحجر عليه فيمنعه من هذا التبذير للمال المتلف له، وهذا الحكم مستخرج من قوله تعالى: ﴿ **ولا تُؤتُوا السفهاءَ أموالكم التي جعلَ اللهُ لكم قيامًا** ﴾ (النساء/5) والسفاهة في المال تتمثّل أوّل ما تتمثّل في التبذير، وهذا الحجر إنّما هو لحفظ المال أن يُبذّر سفاهة في غير مصلحة.

وقد شرع الدين الأحكام الحافظة للمال من التبذير وإن كان هذا المال مكسوبا على وجه الحقّ لصاحبه، وإن كان صرفه فيما هو حلال في الأصل؛ لأنّ في أموال الأفراد حقّا للجماعة إذ هي مكتسَبة من قِبل الفرد في نطاق المجتمع، ونفعها لئن كان يعود إلى الفرد بصفة مباشرة فإنّه يعود على المجتمع بطرق شتّى غير مباشرة؛ ولذلك فإنّ التبذير كما يلحق الضرر بالمصلحة الخاصّة للفرد المبذّر فإنّه يلحق ضررا أكبر بالمجتمع كلّه، وذلك هو المبرّر الذي به أُعطي المجتمع حقّ الحجر على المبذّرين، فنسب المال في الآية السالفة إلى المخاطَبين ممثّلين للمجتمع مع أنّه ملك في حقيقته للسفهاء لأنّ المال قد جُعل قياما لأمور الأمّة بأكملها مهما كان مملوكا للأفراد كما علّلت به الآية حكم الحجر[2].

ولا يفوتنا في هذا الشأن أن نقارن بين هذا المنهج الإسلامي في حفظ المال من التبذير وبين منهج هذه الحضارة الحديثة وما بنيت عليه من

[1] أخرجه الترمذي: كتاب صفة القيامة، باب في القيامة

[2] راجع في هذه المعاني: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 233/4ن وعز الدين بن زغيبة ـ مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرّفات المالية: 153.

اقتصاد لا يقيم للتبذير شأنا، ولا يوجّه إليه ترشيدا، بل هو يقوم على عكس ذلك من الدفع إلى الاستهلاك والتشجيع عليه والإغواء به حتى أصبح ما يصرف على الدعاية من أجل الدفع إلى الاستهلاك مساويا لنسبة مرتفعة من ثمن السلعة التي يقع التشجيع على استهلاكها، وذلك بقطع النظر عمّا يلحقه الاستهلاك المبذّر من أضرار اجتماعية واقتصادية ونفسية.

3 ـ حفظ المال بحماية الملكية

تعني ملكية المال اختصاص فرد أو مجموعة بمال محدّد اختصاصا يحصر حقّ التصرّف فيه في مالكه، سواء كان ذلك المال أعيانا كالنقود والعقارات، أو منافع كسكنى البيوت بالتأجير وما شابهها. وقد عدّ القرآن الكريم ملكية المال شهوة من شهوات النفس الفطرية إذ قال تعالى: ﴿ **زيّن للناس حبّ الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضّة** ﴾ (النمل/55)؛ ولذلك فإنّ الشريعة أولت أهمّية بالغة بالملكية، وفصّلت في أحكامها، وقصدت إلى حفظ المال بحمايتها.

وملكية المال بما هي شهوة فطرية فإنّها تُعدّ أهمّ الأسباب المؤدّية إلى السعي في كسبه وتنميته؛ ذلك لأنّ الإنسان يسعى بالفطرة إلى إشباع رغباته وشهواته، وإشباع شهوة المال إنّما يكون بالسعي في ملكيته التي حبها فطرة في النفس، إمّا باستحداث تلك الملكية أساسا، أو بتوسيعها وتنميتها، وكلّما أرسلت فطرة الملكية بالإشباع، وهيّئت لها الأسباب، كثر المال في أيدي الناس، وعلى العكس من ذلك كلّما قمعت فطرة الملكية، وعطّلت بالعوائق انكفأ الناس عن تحصيل المال وتنميته، فقلّ بين أيديهم فرادى، وقلّ بالتالي بين أيدي المجتمع، فكان الفقر، وتعطّلت تنمية الحياة، والتعمير في الأرض[1].

---

[1] يمكن أن يُذكر في هذا الشأن كيف أنّ النظام الشيوعي لمّا انبنى على قمع الملكية الفردية آل الأمر فيه إلى الفقر الذي أدّى إلى الانهيار، ولمّا سقط هذا النظام في الاتحاد السوفياتي وجد المجتمع نفسه في مجاعة أو فيما يشبه المجاعة.

ولمّا كانت ملكية المال على هذا النحو من الأهمّية في كسبه وتنميته، حتى إنّها لتُعتبر أهمّ عامل من العوامل المؤدّية لذلك، فإنّ الشريعة الإسلامية فيما شرعته من أحكام مقصدها حفظ المال، جاء فيها التركيز الشديد في حفظ المال على حماية الملكية من أن تتعرّض لأسباب القمع والتعدّي على اختلافها، وشرعت من الأحكام التي تحمي الملكية من تلك الأسباب ما يفيد اطّراده وتوسّعه وصرامته أنّ حماية الملكية هي مقصد قطعي من المقاصد التي تفضي إلى حفظ المال. ولئن كانت تلك الأحكام تفضي إلى ذات الغاية فإنّها تتنوّع تنوّعا واسعا ليتمّ بها ذلك الحفظ في كلّ الأحوال وجميع الأوضاع.

وجماع الأحكام التي تحفظ المال الحكم بتحريم أكل الأموال بالباطل، أي الاستيلاء على مال الغير بغير وجه حقّ يرضى به صاحب المال لما فيه من مصلحة له، وذلك ما قرّره قوله تعالى: ﴿ **ولاَ تأكُلُوا أموالَكُم بينكم بالباطِلِ** ﴾ (البقرة/188)، وهذا التحريم يشمل جميع أنواع الاعتداء على المال سواء كان ظاهرا كالغصب أو خفيا كالغشّ، كما يشمل جميع الأحوال التي يلحق فيها صاحب المال المأكول ضرر سواء كان راضيا عن ذلك كالقمار والربا أو غير راض عنه كالسرقة والتحايل، وإنّما كان هذا التحريم يشمل جميع هذه الصور لأنّها جميعا تمثّل اعتداء على ملكية المال بصفة جليّة أو خفية، فتؤدّي إذن إلى ذات النتائج زهدا في تحصيله وتنميته لمّا يعلم الساعي في ذلك أنّ سعيه سيؤول إلى اعتداء على ما يسعى فيه من مال، فينكص عن سعيه، ويقلّ المال بين أيدي الناس، وتتعطّل مسيرة تنمية الحياة[1].

ولعلّ أظهر أنواع التعدّي على الملكية هو السرقة، وقد ظلّت عبر التاريخ هي الأكثر رواجا بين الناس من تلك الأنواع؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة

---

[1] راجع تفصيلا لهذه المعاني في: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 187/2.

تحمي الملكية من هذا الباطل بحكم في غاية الصرامة هو الحكم بقطع يد السارق، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ **والسّارقُ والسارقةُ فاقطَعوا أيديَهما جزاءً بما كسَبَا** ﴾ (المائدة/38)، وإنّما كانت حماية ملكية المال من السرقة بهذه العقوبة القاسية لأنّ السرقة إذا فشت في المجتمع أدّت إلى ترويع الناس وإلى زهدهم في الكسب، إذ يعلمون أنّ ما سيكسبون معرّض للسرقة، فينتهي الأمر إلى سبب مضاعف للفقر تفضي إليه السرقة، أحد وجهيه الترويع المحبِط لإرادة السعي، وثانيهما الزهد في الكسب لما سيناله من السرقة، فحُميت الملكية إذن بهذا الحكم الشرعي الصارم.

ومن الأحكام الحامية للملكية تحريم التحايل والغشّ في الأموال للاستيلاء عليها على غير وجه حقّ، ومن ذلك تحريم الميسر لأنّه ضرب من التحايل لأخذ المال قمارا بغير حقّ، وفي قال تعالى: ﴿ **إنّما الخمرُ والميسرُ والأنصابُ والأزلامُ رجسٌ من عملِ الشيطانِ فاجتنبُوه** ﴾ (المائدة/91)، ومنه التطفيف في الكيل والميزان فإنّه ضربَ من الغشّ، وفيه قال تعالى: ﴿ **ويلٌ للمطفّفين الذين إذا اكتالُوا على الناسِ يستوفُون وإذا كالُوهم أو وزنُوهم يخسِرُون** ﴾ (المطففين/1)، والتحايل والغشّ يفضي كلّ منهما إلى ذات النتيجة، وهي توجيه الهمم إلى الحصول على مال الغير بالمراوغة، وصرفها عن أن تتّجه الوجهة الحقيقية للتحصيل وهي السعي بالكسب، وفي ذلك ما فيه حينما يعمّ من القعود عن إنتاج المال وتنميته، فيفضي الأمر إلى قلّته؛ ولذلك حفظت الشريعة المال بتحريم هذه الطرق المعتدية على الملكية.

ومن الأحكام الشرعية الحافظة للمال بحماية ملكيته ما جاء من تشريع يحميها من أن تتنازعها الأيادي ويداخلها الادّعاء فيصبح المال عرضة للخصومات ومناطا للصراعات بين المالكين الحقيقيين وبين المدّعين المعتدين، ويتمثّل هذا التشريع في صور متعدّدة، منها توثيق الملكية بكتب

عقودها، والإشهاد عليها، وأخذ الرهان ضمانا لها، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى في الدّين: ﴿ **ياأيّها الذين آمنوا إذا تدَاينتُم بدين إلى أجلٍ مسمّى فاكتُبوه** ﴾ (البقرة/282)، وقوله تعالى فيه أيضا: ﴿ **وإن كنتُم على سَفَرٍ ولم تَجدُوا كاتبا فرِهَانٌ مقبوضةٌ** ﴾ (البقرة/283). إنّ هذا التوثيق لملكية المال من شأنه أن يكون عامل اطمئنان في نفس المالك، فيدفعه ذلك إلى المزيد من كسبه وتنميته، وهو ما أشار إليه القرطبي في ملحظ دقيق إذ قال في تفسير الآية الآنفة: "لمّا أمر الله تعالى بالكتْب والإشهاد وأخذ الرهان، كان ذلك نصّا قاطعا على مراعاة حفظ الأموال وتنميتها"[1].

ولعلّ من أقوى أحكام الشريعة في حماية ملكية المال لحفظه ما شرع من حقّ الدفاع عن المال والقتال دونه وإن أدّى ذلك إلى قتل المعتدي عليه أو الموت دونه، فبالرغم ممّا أضفى الإسلام على النفس البشرية من حرمة، إلاّ أنّ الاعتداء على المال ظلما يجيز إهدار حياة النفس المعتدية على المال لتهلك هي ويبقى المال، فإن كانت النفس الهالكة نفس المعتدي فصاحبها في النار، وإن كانت نفس صاحب المال المدافع عنه فصاحبها يُعدّ شهيدا، وهو ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **من قُتل دون ماله فهو شهيد** »[2]، وما جاء أيضا في جوابه لمن سأله: أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال « **فلا تعطه** »، قال أرأيت إن قاتلني؟ قال « **فاقتله** »، قال أرأيت إن قتلني؟ قال « **فأنت شهيد** »، قال أرأيت إن قتلته؟ قال « **هو في النار** »[3]، إنّ الحكم بجواز القتال حماية لملكية المال، والحكم بالشهادة لمن يُقتل دون ماله ليدلّ بوضوح على ما أولى الشارع من أهمّية لحفظ المال بحماية ملكيته.

---

[1] القرطبي - الجامع لأحكام القرآن: 417/3.

[2] أخرجه البخاري في كتاب المظالم، باب من قاتل دون ماله.

[3] أخرجه مسلم في كتال الإيمان، باب الدليل على أنّ من قصد أخذ مال غيره بغير حقّ كان القاصد مهدر الدم.

4- حفظ المال بحماية قيمته

إنّ المال إنّما يكون مالا باعتبار ما يكون له من قيمة، فإذا لم تكن له قيمة انتفت عنه صفة المالية [1]، وعلى هذا الأساس ما يكون مالا في حال من الأحوال قد يفقد صفته المالية ويصبح كلا شيء إذا فقد قيمته في حال آخر، وما لا يكون مالا في حال قد يصبح مالا إذا أصبحت له قيمة في حال آخر. ومن أهمّ محدّدات قيمة المال الرغبة في تحصيله للانتفاع به، فبقدر ما يكون مرغوبا ترتفع قيمته، وبقدر ما تقلّ الرغبة فيه يكون انخفاضها. إنّ حبّة من قمح لا تعتبر مالا لانعدام قيمتها بعدم الرغبة في تحصيلها، ولكنّ الكيس من القمح يعتبر مالا لقيمته، وأكوام الرمال في الصحاري لا تُعدّ لمالك الأرض التي هي فيها مالا، ولكن الرمال المنقولة إلى المدن والقرى من أجل استعمالها في البناء تُعدّ مالا لما أصبح لها من قيمة. وقد أصبحت الأسعار المقدّرة بالنقود والأوراق المالية هي المعبّرة عن قيمة الأموال على اختلافها.

ولكنّ الأموال قد تتعرّض لأسباب أخرى اصطناعية في تحديد قيمتها غير السبب الطبيعي الذي هو الرغبة فيها للانتفاع بها، وبعض تلك الأسباب يؤدّي إلى هبوط حادّ في قيمتها، بل قد ينتهي بها إلى انعدام القيمة ممّا سنذكر فيه لاحقا بعض الأمثلة. وقد شهدت السوق العالمية في السنوات الماضية بعض أحداث أدّت إلى فقدان كثيرين لأموالهم أو لأقساط كبيرة منها، وذلك باصطناع أسباب غير حقيقية من قبل بعض المضاربين والسماسرة أدّت إلى فقدان أموال كثيرة لقيمتها، ونشأ عن ذلك أزمات اقتصادية حادّة [2].

---

[1] راجع في ذلك: عز الدين بن زغيبة - مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرّفات المالية: 24 وما بعدها.

[2] يُذكر كمثال لذلك ما عُرف منذ سنوات بيوم الاثنين الأسود، وما ضرب بلدان جنوب شرق آسيا من أزمة اقتصادية.

وحينما تفقد الأموال قيمتها بهذه الأسباب فإنّ منتجيها يزهدون في إنتاجها، والمنمّين لها يزهدون في تنميتها، وذلك لخوفهم من أنّ ما يبذلون من جهد في الإنتاج والتنمية قد تذهب به هباء تلك الأسباب التي تهدر القيمة المالية لما ينتجون وينمّون، فتنكمش إذن جهود الإنتاج والتنمية، وتقتصر على ما هو ضروري لتحقيق الحياة، وهو ما يترتّب عليه قلّة في المال بين أيدي الناس، فيفضي الأمر إذن إلى الفقر، وتتوقّف حركة التعمير عن النموّ، وتلك مفسدة عظيمة.

ولحماية المال من هذا المصير، وتحقيقا لمقصد حفظه من هذا المآل جاءت الشريعة بأحكام من شأنها أن تحمي على المال قيمته، وتعصمه من الأسباب المصطنعة التي تهدر تلك القيمة. ولعلّ جماع تلك الأحكام النهي المؤكّد عن بخس المال، أي تثمينه بأقلّ من ثمنه الحقيقي على سبيل الظلم، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **ولا تبخسوا الناسَ أشياءهم** ﴾ (الأعراف/85)، وقد فسّر ابن العربي البخس بقوله: "البخس في لسان العرب هو النقص بالتعييب والتزهيد أو المخادعة عن القيمة أو الاحتيال في التزيّد في الكيل والنقصان منه"[1]، فكلّ تهوين من شأن نوع أيّ نوع من أنواع المال لأجل النزول بقيمته عن حقيقتها يعدّ بخسا له يندرج ضمن هذا النهي عن البخس.

وممّا جاء في النهي عن البخس ما رُوي في حديث قيلة أمّ بني أنمار إذ قالت: "أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلّم في بعض عمره عند المروة، فقلت: يا رسول الله إنّي امرأة أبيع وأشتري، فإذا أردت أن أبتاع الشيء سمتُ به أقلّ ممّا أريد، ثمّ زدت حتى أبلغ الذي أريد، وإذا أردت أن أبيع الشيء سمت به أكثر من الذي أريد، ثم وضعت حتى أبلغ الذي أريد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: **لا تفعلي يا قيلة، إذا أردت أن تبتاعي شيئا**

[1] عن ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 242/8.

فاستامي به الذي تريدين أُعطيت أو منعت"[1]، فقد عُدّ سوم الأشياء عند الشراء بأقلّ من ثمنها ضربا من البخس، فشمله هذا النهي النبوي.

وممّا قد يدخل في النهي الشرعي عن البخس ما جاء في الحديث من منع لتلقّي الركبان، وهو أن يسعى المشترون للقاء القوافل قبل دخولها السوق، وشراء السلع منها بقيمة سعرية أقلّ من قيمتها الحقيقية في السوق، وفي ذلك قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: « **لا تلَقّوا السلعَ حتى يُهبط بها إلى السوق** »[2]، وقد ترجم ابن حجر لهذا الباب بقوله: "باب النهي عن تلقّي الركبان، وأنّ بيعه مردود لأنّ صاحبه عاص آثم إذا كان به عالما، وهو خداع في البيع، والخداع لا يجوز"[3]، فمن أهمّ أسباب المنع لهذا البيع ما قام عليه من بخس للمال الذي يأتي به الركبان، وما يسبّبه لهم ذلك من الضرر الذي قد يثنيهم عن مواصلة سعيهم التجاري لتنمية أموالهم.

وقد أشار ابن عاشور إلى أنّ البخس الممنوع قد يكون بالقول تهوينا واستنقاصا وإشاعة، وقد يكون بالفعل ببذل السعر الزهيد في السلع الثمينة، وممّا بيّنه من الحكمة في منع البخس ما جاء في قوله: "والمقصود من البخس أن ينتفع الباخس الراغب في السلعة المبخوسة بأن يصرف الناس عن الرغبة فيها، فتبقى كلاًّ على جالبها، فيضطرّ إلى بيعها بثمن زهيد، وقد يقصد منه إلقاء الشكّ في نفس جالب السلعة بأنّ سلعته هي دون ما هو رائج بين الناس، فيدخله اليأس من فوائد نتاجه، فتكسل الهمم [عن الإنتاج]"[4]. وفي هذا العصر استحدث الناس من وسائل البخس وأساليبه وطرقه شيئا كثيرا، وكلّها مشمولة بالنهي عن البخس نهي منع، وما ذلك إلاّ حماية لقيمة الأموال حفظا لها من الانحسار لتقاعس الهمم عن إنتاجها وتنميتها.

---

[1] أخرجه ابن ماجة: كتاب التجارات، باب السوم.

[2] اخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب النهي عن تلقّي الركبان.

[3] ابن حجر ـ فتح الباري: 436/4.

[4] ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 242/8.

5- حفظ المال بالتداول والترويج

إنّ للمال بعدا اجتماعيا أصليا، إذ هو في أساسه مكتسب في نطاق المجتمع، وفي المجتمع تتحدّد قيمته، والهدف الأعلى من أهدافه خدمة المجتمع بترقيته وتيسير مضيّه في التعمير، والتعمير مهمّة لا تنهض بها إلاّ الأمّة مجتمعة، وهو لا يتقدّم في مسيرته إلاّ بالمال، فالمال إذن هو الذي يمكّن المجتمع من القيام بهذه المهمّة.

فمن أهمّ معاني حفظ المال أن يكون قائما بدوره في التعمير، فإذا كان موجودا ولكنّه معطّل عن أداء تلك المهمّة على نحو أو آخر من التعطيل، فإنّه لا يُعتبر محفوظا، بل هو إلى الهدر أقرب لعطالته عن القيام بدوره؛ ولذلك قال تعالى: ﴿ **والذين يكنزون الذهبَ والفضّةَ ولا يُنفقونها في سبيلِ الله فبشّرهُم بعذاب أليم** ﴾ (التوبة/34)، فهذا الوعيد الشديد إنّما ورد في حقّ من كان له مال ولكنّه حجزه بالكنز عن أن يكون له دور في البناء الاجتماعي والعمراني الذي لا يتمّ إلاّ بالإنفاق منه.

وإذا كان المجتمع هو المطالب بحركة التنمية والتعمير، وإذا كانت هذه الحركة لا يمكن أن تتمّ على الوجه المطلوب إلاّ بالمال، أصبح إذن رواج المال في المجتمع، ودورانه بين أفراده مطلبا ضروريا يتوقّف عليه قيام المجتمع بدوره التعميري، وأصبح احتباسه عند أفراد معيّنين أو عند فئة قليلة دون انتشاره الواسع ضربا من التعطيل للقيام بدوره؛ ولذلك كان من معاني حفظ المال أن يكون دائرا بين الناس، رائجا في المجتمع، نقيضا لمعنى تعطيله وإهداره بكنزه وحبسه عن الرواج.

ولهذا المعنى جاء الدين يعمل على تحقيق مقصد حفظ المال بتشريع أحكام كثيرة تلتقي كلّها عند الأمر بترويج المال في المجتمع ودورانه فيه، والنهي عن حبسه عند الفئة القليلة من الناس، استئثارا به دون سائر المجتمع، إمّا بالكنز وإمّا بالإنفاق على خاصّة النفس في حدود ضيّقة لا

تتعدّى معها فوائده إلى غير تلك الفئة إلاّ قليلا، فكان إذن ترويج المال في أوسع دائرة من دوائر المجتمع مقصدا شرعيا مرحليا ينتهي إلى تحقيق مقصد حفظ المال.

وجماع الأحكام القاصدة إلى ترويج المال ما جاء من أوامر متعدّدة ومؤكّدة بالإنفاق من المال، وما جاء من نهي مغلّظ عن كنزه. فالأمر بالإنفاق في القرآن الكريم جاء مكرّرا بصيغ كثيرة وفي مواطن عديدة، وبدرجات تتراوح في الطلب بين الإنفاق على سبيل الزكاة، وبين الإنفاق على سبيل التبرّع، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **وأنفقوا في سبيل الله ولا تُلقوا بأيديكم إلى التهلُكة** ﴾ (البقرة/195)، والإنفاق في سبيل الله يشمل كلّ إنفاق فيه خير للمجتمع، والتهلكة الناشئة من عدم الإنفاق لعلّ من بين معانيها ما يصيب المجتمع من عطالة عن النموّ الحضاري إذا ما أمسك ذوو المال عن تدويره في المجتمع بالإنفاق وحبسوه بالكنز.

والنهي عن حبس المال عن الدوران في المجتمع بصفة موسّعة جاء في الشريعة على وجوه كثيرة تلتقي كلّها عند دفع المال إلى الرواج، وإخراجه من أن يكون محبوسا بأيّ وجه من وجوه الحبس. ومن ذلك ما جاء من نهي عن أن يكون المال متداولا بين فئة قليلة من الأغنياء دون أن يجد طريقه إلى سائر أفراد المجتمع، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **كي لا يكُونَ دُولَةً بين الأغنياء منكُم** ﴾ (الحشر/7)، فهذه الآية تشير إلى أنّ "تيسير دوران المال على آحاد الأمّة، وإخراجه عن أن يكون قارّا في يد واحدة، أو منتقلا من واحد إلى واحد [هو] مقصد شرعي"[1]، وهو يندرج ضمن مقصد حفظ المال.

ومن النهي عن حبس المال أن يروج بين الناس النهي عن الكنز كما في الآية المتقدّمة الذكر، فلئن ذهب أكثر المفسّرين إلى أنّ الكنز المذكور في

[1] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 347.

الآية، والمتوعّد عليه فيها إنّما هو المال الذي لم تُؤدّ زكاته، فإنّ آخرين ذهبوا إلى أنّ كلّ ما زاد على حاجة مالك المال فهو كنز يشمله الوعيد إن لم ينفقه في سبيل الله على معنى ما فيه مصلحة المجتمع[1]، وأشهر من نُسب إليه هذا الرأي أبو ذرّ الغفاري، فقد "وردت عن أبي ذرّ آثار كثيرة تدلّ على أنّه كان يذهب إلى أنّ كلّ مال مجموع يفضل عن القوت وسداد العيش فهو كنز يُذمّ فاعله، وأنّ آية الوعيد نزلت في ذلك"[2]. وإذا ما حُمل كنز المال على معنى حبسه عن أن يروج بين الناس ليؤدّي دوره الاجتماعي في التنمية، وتكديسه معطّلا عن القيام بهذا الدور، كان رأي أبي ذرّ رضي الله قد أصاب الحقّ.

والنهي عن الاحتكار يدخل ضمن النهي عن حبس المال والحيلولة دون رواجه، فقد جاء في الحديث النبوي أنّه صلّى الله عليه وسلّم قال: **«من احتكر حكرة يريد أن يغالي بها على المسلمين فهو خاطئ»**[3]، والحكرة هي "حبس السلع عن البيع"[4]، وإنّما وقع هذا النهي عن الاحتكار لأنّ فيه تعطيلا للمال عن أن يقوم بدوره الاجتماعي في التنمية حينما يتوزّع بين الناس، إذ لمّا يحتبسه المحتكر لغرض أو آخر من الأغراض فإنّ المصالح العامّة التي يحقّقها المال تتعطّل، فإذا كان المال طعاما ربّما أصاب الناسَ مجاعة بحبسه، وإذا كان وسائل إنتاج كالزّريعة وآلات الفلاحة وموادّ الصناعة وأدواتها تعطّل الإنتاج، وهكذا الأمر في كلّ مال حُبس عن الرواج في المجتمع فإنّ حبسه يؤدّي إلى فساد، فجاءت الشريعة تحفظ المال بإيجاب تداوله على أوسع نقاط بين أفراد المجتمع.

---

[1] راجع الآراء المختلفة في هذا الأمر: الطبري ـ جامع البيان: 153/6. والقرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن: 125/8.

[2] ابن حجر ـ فتح الباري: 321/3.

[3] أخرجه أحمد: مسند أبي هريرة

[4] ابن حجر ـ فتح الباري: 408/4.

لقد تضافرت أحكام الشريعة على تحقيق مقصد حفظ المال ليقوم بدوره في تنمية الحياة الإنسانية وترقيتها وتعميرها من جهات متعدّدة، فحفظ بالكسب والتنمية لينشأ المال ويتكاثر، وحفظ بصيانته من التلف عبثا أو إفسادا أو سرفا، وحفظ بحماية ملكيته من الاعتداء، وحفظ بحماية قيمته من التدهور، وحفظ بتيسير رواجه ودورانه بين الناس. وحينما تلتقي هذه الأحكام عند تحقيق مقصد حفظ المال، فإنّه يكون عاملا أساسيا من العوامل الناهضة بالإنسان في سبيل تحقيق وظيفته التي من أجلها خلق، وظيفة الخلافة في الأرض.

الفصل الثاني

مقصد حفظ البيئة

تمهيد

المقصود بالبيئة في هذا المقام هو هذا المحضن الطبيعي الذي يعيش فيه الإنسان، والذي عليه أن ينجز فيه مهمّة الخلافة في الأرض، متمثّلا في كلّ ما له علاقة بالحياة الإنسانية من أرض وما عليها من حيوان ونبات وجماد، وما يحيط بها من غلاف جوّي، ومن سماء وما فيها من كواكب وأجرام يتبيّن أنّ لها علاقة بالحياة وتأثيرا فيها. ويمكن القول إنّ هذه البيئة تشمل كلّ ما جاء ذكره في القرآن الكريم من مشاهد الطبيعة ممنونا به على الإنسان أنّه خُلق مسخّرا له من أجل الحياة، وجماع ذلك قوله تعالى: ﴿ **وسخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض** ﴾ (الجاثية/13)، وفي نطاق هذا الإجمال جاء في القرآن الكريم تفصيل واف للعناصر الطبيعية المسخّرة للإنسان، وهي عناصر البيئة موضوع هذا البيان.

والبيئة بهذا المعنى خلقها الله تعالى مهيّأة لاستقبال الإنسان، صالحة لأن يقوم فيها بإنجاز مهمّة الخلافة التي كُلّف بها، وذلك هو المعبّر عنه في القرآن الكريم بالتسخير، فالبيئة مسخّرة للإنسان في عناصرها الطبيعية كما في قوله تعالى: ﴿ **ألم تَرَوا أنّ اللهَ سخّرَ لكم ما في السماواتِ وما في**

الأرضِ﴾ (لقمان/20)، وهي مسخّرة له في الحركة التي تتحرّك بها تلك العناصر في سنّة ثابتة وما تؤدّي إليه من أوضاع كيفية كما في قوله تعالى: **﴿وسخّر لكم الشمس والقمر دائبين وسخّرَ لكم الليلَ والنهارَ﴾** (إبراهيم/33)، وهي مسخّرة له فيما قام عليه بناؤها من العلاقات المتوازنة بين جميع مكوّناتها كما في قوله تعالى: **﴿والأرضَ مددناهَا وألقيْنَا فيها رَواسيَ وأنبَتنَا فيها من كُلِّ شيءٍ موزُون وجعَلنَا لكم فيهَا معَايشَ﴾** (الحجر/19-20).

ولكن إذا كانت البيئة الطبيعية كما خلقها الله تعالى صالحة لحياة الإنسان أن تكون له محضنا ينجز فيه مهمّة الخلافة، فإنّ الإنسان قد يقوم بتصرّفات فردية أو جماعية تنتهي إلى إحداث خلل في النظام البيئي، ويكون لذلك الخلل أثر سلبي على الحياة، وينتهي الأمر إلى تعطيل المسيرة الخلافية للإنسان في الأرض، وأوضح مظهر لذلك ما يقع الآن نتيجة للحضارة الإنسانية الراهنة من أزمة حادّة تتعرّض لها البيئة، وهي الأزمة التي تنذر بانقراض الحياة على وجه الأرض وليس بتعطيل مسيرة الخلافة الإنسانية فيها فحسب[1].

وبناء على ما يمكن أن يحدث الإنسان من خلل في النظام البيئي، وما يكون لذلك من أثر على أدائه لوظيفته التي من أجلها خلق، بل ما يكون له من أثر على مسيرة الحياة بأكملها فقد جاءت الشريعة تبتغي تحقيق مقصد من المقاصد الضرورية هو مقصد حفظ البيئة. وإذا كنّا لا نجد عند علماء المقاصد إبرازا لهذا المقصد مقصدا مستقلاّ قائما بذاته ضمن ما قرّروه من المقاصد الضرورية، فذلك لعلّه يكون راجعا إلى أنّهم لم يكونوا يتصوّرون أنّ هذا الإنسان الصغير قادر على أن يحدث الخلل في هذا العالم الكبير

[1] راجع في هذه الأزمة ومظاهرها وخطورتها: آل قور ـ الأرض في الميزان.

بما يعود على الحياة فيه بالضرر العظيم، بل بما ينذر بفناء الحياة من أصلها، ولكن لمّا تبيّن الآن أنّ الإنسان قادر على ذلك، بل هو قد اقترف ذلك بالفعل، فإنّه من الحقّ أن يدرج مقصد حفظ البيئة مقصدا ضروريا من مقاصد الشريعة، ليكون مع مقصد حفظ المال مندرجا ضمن مقصد أعلى، هو مقصد حفظ المحيط المادّي الذي يعيش فيه الإنسان.

والمتأمّل في أحكام الشريعة يجد أنّ كثيرا منها إنّما شرع لتحقيق مقصد حفظ البيئة الطبيعية أن تعمل فيها يد الإنسان بتصرّفات تخلّ بنظامها، أو تعطّل مقدّراتها على أن تكون صالحة للحياة منمّية لها، أو تربك توازنها الذي تقوم عليه عناصرها المختلفة، وقد جاءت تلك الأحكام متضافرة كلّها على منع الإنسان من ذلك، وأمره بأن يُبقي على الطبيعة صالحة كما خلقها الله، وأن يمارس عليها مهمّة الخلافة على ذلك الوجه من الصلاح، وما فتئت تلك الأحكام تظهر أهمّيتها، وتتأكّد الحكمة في أوامرها ونواهيها، وذلك كلّما أسفرت الأزمة البيئية عن وجهها الكالح، وتعالت نذرها بالمصير البائس للحياة[1]، وذلك هو مبرّر أن نفرد هذا المقصد الضروري بفصل مستقلّ من فصول المقاصد الضرورية للشريعة الإسلامية.

وجماع ما جاء في الدين من أمر بحفظ البيئة ونهي عن أيّ ضرر بها ما جاء في القرآن والسنّة من نهي مغلّظ عن الفساد في الأرض، ومن تشنيع كبير على هذا الصنيع، وذلك في مواطن متعدّدة ومواقف مختلفة ممّا يدلّ على أنّ حفظ البيئة من الفساد مقصد ضروري من مقاصد الشريعة، وممّا جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿ **ولا تُفسِدُوا في الأرضِ بعد إصلاحِها** ﴾

---

[1] راجع في ذلك كتابنا: قضايا البيئة من منظور إسلامي، وقد اقتبسنا منه مجمل ما في هذا الفصل، وفصّلنا القول في هذا المقصد الشرعي بشيء من التوسّع، وذلك لأنّه مقصد ضروري من المقاصد العالية، ولكنّه لم يرد له ذكر ولا جاء فيه تفصيل فيما وقفنا عليه من الدراسات القديمة والحديثة في مقاصد الشريعة.

(الأعراف/56)، وقوله تعالى: ﴿ **كُلُوا واشرَبوا من رزقِ الله ولا تعثَوا في الأرضِ مفسدين** ﴾ (البقرة/60)، وقوله تعالى: ﴿ **ولا تبغِ الفسادَ في الأرضِ إنّ اللهَ لا يحَبّ المفسدين** ﴾ (القصص/77).

إنّ هذا الفساد في الأرض المنهيّ عنه بقوّة يشمل الفساد الأخلاقي والاجتماعي والديني كما يبدو مثلا في الظلم ومقارفة الفواحش وعصيان أوامر الدين، ولكنّه لا يقتصر عليه كما ذهب إلى ذلك الأكثر من المفسّرين القدامى على وجه الخصوص، وإنّما يشمل أيضا الفساد الذي يطال البيئة الطبيعية، وهو يشمله معنى أساسيا من معاني الفساد، وليس مجرّد معنى ثانوي ملحق بذلك النوع الأوّل من الفساد.

وممّا يدلّ على أنّ الفساد في الأرض يشمل بصفة أساسية الفساد البيئي ما جاء في القرآن الكريم في بعض مواقعه من تمحيض معنى الفساد لهذا النوع دون غيره، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ **لو كان فيهما آلهةٌ إلاّ اللهُ لفسدتا** ﴾ (الأنبياء/22)، فالفساد الذي يصيب السماء والأرض في حال تعدّد الإله إنّما هو فساد بيئيّ يتمثّل في اختلال النظام الذي بني عليه الكون، وما يتعلّق بذلك النظام من توازن كمّي وكيفي جعل البيئة الكونية صالحة للحياة عامّة ولحياة الإنسان خاصّة.

وفي قوله تعالى: ﴿ **كُلُوا واشربوا من رزق اللهِ ولا تَعْثَوْا في الأرضِ مُفسدين** ﴾ (البقرة/60) نهي عن الفساد الذي أقرب معانيه الفساد البيئي، إذ اقتران هذا الفساد بالأكل والشرب وهما أهمّ ما يطلبه الإنسان من البيئة يشير إلى أنّ النهي عن الفساد متعلّق بهما على معنى أنّ الإنسان وهو يقصد البيئة لتحصيل رزقه منها مأكلا ومشربا يجب عليه أن يطلب هذا الرزق دون أن يفسد في الأرض بطلبه هذا، عبثا بمقدّراتها، أو سرفا فيها، أو إجحافا في حقّها بأيّ نوع من أنواع الإجحاف.

وفي قوله تعالى في مقام التوبيخ لمن أفسد في الأرض بإهلاك الحرث والنسل: ﴿ **وإذا تولّى سعى في الأرض ليُفسد فيها ويُهلك الحرثَ والنسلَ والله لا يُحبّ الفسادَ** ﴾ (البقرة/205) ما يشير إلى أنّ الفساد الوارد في الآية متّجه في معظمه إلى فساد البيئة، فإهلاك الحرث والنسل لئن كان إفسادا اجتماعيا بالتعدّي الظالم فإنّ العموم المستفاد من التعقيب بأنّ الله لا يحبّ الفساد يجعل فساد البيئة من المعاني الأصلية في الآية،وهو ما لاحظه في دقّة وبعد نظر شيخ المفسّرين إذ قال: "إنّ السدّي ذكر أنّ الذي نزلت فيه هذه الآية إنّما نزلت في قتله حمرا لقوم من المسلمين، وإحراقه زرعا لهم، وذلك وإن كان جائزا أن يكون كذلك، فغير فاسد أن تكون الآية نزلت فيه، والمراد بها كلّ من سلك سبيله في قتل كلّ ما قتل من الحيوان الذي لا يحلّ قتله بحال، والذي يحلّ قتله في بعض الأحوال إذا قتله بغير حقّ، بل ذلك كذلك عندي لأنّ الله يبارك وتعالى لم يخصّص من ذلك شيئا دون شيء بل عمّه"[1]، وهذا التعميم يشمل بصفة أساسية الإفساد البيئيّ.

وفي تفصيل الحفاظ على البيئة من هذا الفساد، جاءت أحكام شرعية كثيرة تهدف إلى تحقيق هذا المقصد الشرعي، وهي أحكام تلتقي كلّها عند ذات المقصد، وإن كانت تصل إليه من زوايا مختلفة، فمن حفظها من التلف، إلى حفظها من التلوّث، إلى حفظها من السرف الاستهلاكي، إلى حفظها بالتنمية المستديمة، علما بأنّ الأحكام الشرعية الواردة في هذا الشأن لم تكن مفصّلة بصفة مباشرة بما قد يتصوّر البعض أنّه قوانين قد وُضعت خصّيصا لمعالجة الأزمة البيئيّة الراهنة، وإنّما هي إشارات وتنبيهات وتوجيهات تنحو أحيانا منحى التعميم، وتنحو أحيانا أخرى منحى التفصيل، ولكنّها تهدف كلّها إلى تأسيس ثقافة بيئيّة تعصم التصرّف الإنساني من الاعتداء على المحيط الطبيعي بالفساد في أيّ وضع كان فيه، وفي أيّ مستوى حضاري وصل إليه.

[1] الطبري ـ جامع البيان: 432/2.

1 ـ حفظ البيئة من التلف

المتأمّل في التّوجيهات الإسلامية في هذا الشّأن يجد أنّها تنهى نهيا مؤكّدا عن كلّ ممارسة بيئيّة تؤدّي إلى إتلاف شيء من البيئة، سواء كان متمثّلا في إتلاف أفراد من مفرداتها، أو في أنواع من أنواعها، أو في نظام من أنظمتها. وإذا كان الإتلاف فيما يعني بصفة عامّة مطلق الاستهلاك الذي لا يتمّ للإنسان بقاء للحياة ولا نموّ فيها إلاّ به، فإنّ الإتلاف المقصود في هذا السّياق والمنهيّ عنه نهيا مغلّظا في التّعاليم الإسلامية هو الإتلاف الذي يتمثّل في أحد نوعين: الإتلاف العبثيّ الذي ليس وراءه من منفعة حقيقيّة للإنسان، والإتلاف الذي يفضي إلى عجز البيئة عن التّعويض الذّاتي لما يقع إتلافه فيؤول إلى الانقراض ولو كان ذلك الإتلاف استهلاكا في منفعة.

وإنّما طلبت الشّريعة الإسلامية صيانة البيئة من هذين النّوعين من التّلف لما يفضي إليه كلّ منهما من خللٍ بيئيّ يعطّل كفاءة البيئة عن أداء مهمّتها في إعالة الحياة، إذ كلّ شيء فيها قدّر تقديرا في سبيل تحقيق تلك الإعالة، فإتلافه في غير حقّه بالتّصرّف العبثي، أو الانتهاء في استهلاكه إلى انقراض نوعه ولو كان في منفعة يفضي لا محالة إلى خلل في ذلك التّقدير، ويفضي بالتّالي إلى خلل في أداء البيئة لوظيفتها.

إنّ كلّ شيء في البيئة قُدّر على أساس أنّه حلقة في سلسلة الدّورة البيئيّة الكبرى التي تتمّ بها الحياة، وإذا ما كان بعض أفراد البيئة ينالها التّلف في خضمّ تلك الدّورة فإنّ ذلك مقدّر في سبيل أن تبلغ دورة البيئة مداها في إعالة الحياة، ولكن إذا عمد الإنسان إلى إتلاف بعض مكوّنات البيئة في غير ما هو مندرج في ذلك التّقدير كما ترشد إليه تعاليم الشّريعة فإنّ ذلك يُعتبر تصرّفا عابثا في البيئة يعود بالخلل على نظامها الذي تُحفظ به الحياة وتنمو؛ ولذلك فقد جاء التّوجيه الإسلامي ينهى نهيا مؤكّدا على ذلك

الإتلاف العبثي لمقدّرات البيئة، وذلك لصيانتها ممّا يؤدّي إلى إحداث الخلل فيها.

ومن مظاهر الشّدّة في النّهي عن هذا التّصرّف الإتلافي العبثي أنّه جُعل في القرآن الكريم ضربا من ضروب النّفاق المناقض للإيمان بالله، فقد قال تعالى في سياق الحديث عن بعض المنافقين كما أوردناه آنفا[1] ﴿ **وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ** ﴾ (البقرة/205) فقد اعتبر هذا العمل الإتلافي لزروع المسلمين وحيواناتهم على وجه العبث عملا نفاقيا مناقضا للإيمان، فيكون حكمه تبعا لذلك حكم التّحريم القاطع مثل أيّ عمل نفاقيّ.

وصيانة للبيئة من الإتلاف العبثي لمقدّراتها جاء الحديث النّبوي يؤكّد النّهي عنه، ويوجّه إلى الحفاظ على نظام البيئة بالحفاظ على مكوّناتها أن تُهدر في غير منفعة، وذلك ما يبدو جليّا في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **من قتل عصفورا عبثا عجّ إلى الله يوم القيامة يقول: إنّ فلانا قتلني عبثا، ولم يقتلني منفعة** »[2]، كما يبدو أيضا في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **دخلت امرأة النّار في هرّة ربطتها، فلم تطعمها، ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض** »[3]. وكذلك الأمر بالنّسبة لإتلاف النّبات، فقد قال صلّى الله عليه وسلّم في هذا الشّأن: « **من قطع سدرة صوّب الله رأسه في النّار** »[4].

---

[1] ذكر بعض المفسّرين أنّ المقصود بالآية الأخنس بن شريف الثّقفي الذي كان يظهر المودّة للنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ولم ينضمّ إلى المشركين في واقعة بدر، ولكن لمّا انقضت وقعة بدر حرق زرعا للمسلمين وقتل حميرا لهم فنزلت فيه هذه الآية في سياق وصفه بالنّفاق. راجع: ابن عاشور - التحرير والتنوير: 266/2.

[2] أخرجه النّسائي: كتاب الضحايا، باب من قتل عصفورا

[3] أخرجه البخاري - كتاب بدء الخلق/باب إذا وقع الذّباب في طعام أحدكم.. وخمس من الدّوابّ يقتلن في الحرم.

[4] رواه أبو داود - كتاب الأدب/باب قطع السّدر، وقد اتّجه بمعناه إلى أنّ القطع المتوعّد فيه هو الذي يكون عبثا وظلما بغير حقّ.

هذه الأحاديث وأمثالها على ما تبدو عليه من جزئيّة فهي تمثّل في مغازيها فقها رفيعا في صيانة البيئة من الإتلاف العابث، فقد جعل ذلك الإتلاف العابث لعناصر البيئة مزلّة تفضي إلى العقاب الأخروي كما هي حال المهلك للحرث والنسل، ولقاتل العصفور والهرّة عبثا، وإذا كان للبعد النّفسي متمثّلا في قساوة القلب ورحمته حساب في ذلك المصير للعناصر المتلَفة عبثا فإنّ الأصل فيه هو الموقف من عناصر البيئة الطّبيعيّة التي خلق كلّ منها لحكمة محدّدة في أدائها لوظيفتها أن تُنتهك تلك الحكمة أو تُحترم بإتلاف عناصر البيئة عبثا فتتعطّل، أو صيانتها والحفاظ عليها فتمضي لغايتها التي خلقت من أجلها[1].

وقد يكون ما يقوم به الإنسان من إتلاف لمقدّرات بيئيّة أمرا غير عبثي، بل تُلتمس فيه مصلحة، كأن يكون مندرجا ضمن الاستهلاك المباح الذي لا تقوم الحياة إلاّ به، أو يكون مندرجا ضمن دفع ضرر عارض للإنسان من بعض العناصر البيئيّة، ولكنّ هذا الإتلاف المباح في ذاته حينما يبلغ إلى درجة يؤدّي فيها إلى أن تؤول العناصر البيئيّة المتلَفة إلى انقراض في نوعها لا تقدر البيئة على جبره، أو تؤول إلى وضع تعجز فيه تلك العناصر عن أداء مهامّها، فتنقرض فعاليتها وإن بقيت أعيانها، فإنّ هذا الإتلاف حينئذ يصبح أمرا محظورا، وذلك صيانة للبيئة من أن تُعطّل بعض مكوّناتها عن القيام بدورها البيئيّ المقدّر لها.

وقد وردت في القرآن الكريم إشارة بالغة الدّلالة في شأن صيانة البيئة من أن تنقرض أنواعها بالتّلف الذي يصيبها، وهي المتمثّلة فيما أُمر به نوح عليه السّلام من أنّ يحمل في سفينته عندما أتاه الطّوفان من كلّ نوع من أنواع الحيوان زوجين اثنين، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿ حتّى إذا جاء

[1] راجع هذه المعاني وشواهد عليها في: القرضاوي - السنّة مصدرا للمعرفة والحضارة: 170 وما بعدها، وعلي عبد الجبّار ياسين - البيئة في شرع خالقها: 15 وما بعدها، وعبد المجيد النجار - ارتفاق الكون في التّحضّر الإسلامي: 130

أمرُنا وفارَ التَّنور قُلْنَا احْمل فيهَا من كُلٍّ زَوْجَيْن اثْنين ﴾ (هود/40)، فالطّوفان لمّا كان مظنّة أن يأتيَ على الحيوانات بالتّلف فتنقرض أنواعها أمر الله تعالى نوحا بصيانة البيئة من هذا التّلف بحمل أزواج منها تكون بذورا تتكاثر بعد الطوفان فتعود البيئة إلى وضعها الطّبيعي، وفي ذلك تعليم إلهي للنّاس كافّة أن يصونوا البيئة ممّا تتعرّض له من تلف في أنواعها يؤدّي إلى انقراضها، سواء كان ذلك بترشيد في الاستهلاك حتّى لا يأتي على الأنواع، أو بإنقاذ هذه الأنواع حينما تتعرّض طبيعيّا للآفات وغيرها من الأسباب المؤدّية إلى انقراضها.

وفي هذا السّياق أيضا وردت إشارات نبويّة ذات دلالات بليغة، ومن ذلك ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **لولا أنّ الكلاب أمّة من الأمم لأمرت بقتلها، فاقتلوا منها الأسود البهيم** »[1]، ففي هذا الحديث نهي ضمنيّ عن إبادة نوع الكلاب، إذ هي أمّة من الأمم أي نوع من الأنواع المكوّنة للبيئة خُلق لدور يقوم به فيها، فينبغي صيانة هذا النّوع من الانقراض ليقوم بدوره البيئيّ، ويسري هذا النّهي النّبوي عن الإبادة في حقّ كلّ الأنواع البيئيّة، وإنّما جاء الحديث في شأن الكلاب لما يلحق النّاس منها من الأذى؛ فربّما خطر ببال بعض الناس أن يجرّدوا حملة للقضاء عليها، والخلاص منها، فلا تبقى لها من باقية، فجاء هذا الحديث ينفي هذه المخاطر، ويعارض هذا اللّون من التّفكير معلّلا بهذه العلّة التي تعلو على منطق العصر الذي قيلت فيه[2]، ولكنّها تؤسّس فقها إسلاميا في حفظ البيئة يمتدّ في صلاحه إلى آخر الدّهر.

وكما جاء التّوجيه القرآني والنّبوي بالنّهي عن تعريض الأنواع البيئيّة إلى الانقراض بإتلافها جاء هذا التوجيه أيضا بالعمل عملا إيجابيا على

---

[1] أخرجه أبو داود: كتاب الصّيد، باب في اتخاذ الكلب للصيد

[2] القرضاوي ـ السّنّة مصدرا للمعرفة والحضارة: 176

حمايتها من الانقراض حتّى حينما تتعرّض له بعوامل أخرى غير إنسانية، ولذلك فقد جاء في هذا التّوجيه تأسيس لفكرة المحميّات البيئيّة التي لم يعرفها الإنسان إلاّ حديثا، وذلك ما يتضمّنه قوله تعالى: ﴿ **يا أيّها الّذين آمنوا لا تقتلوا الصّيد وأنتم حرم** ﴾ (المائدة/95)، فالحرم المكّي يتقاطر إليه النّاس من أصقاع الأرض، ولو أبيح فيه الصّيد لانتهى الأمر إلى انقراض أنواع الحيوان البرّي منه؛ ولذلك جعل أرضا محميّة صيانةً للبيئة من أن ينال بعض مكوّناتها الانقراض. ويمكن أن يُحمل على نفس هذا المعنى ما رُوي عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم من نهي عن تحريق النّمل[1]، ومن نهي عن قتل أربع من الدّوابّ: النّملة والنّحلة والهدهد والصُّرَد[2]، ولا يحمل هذا النّهي إلاّ على غرض الصّيانة لهذه الأنواع البيئيّة من الانقراض بفعل عوامل الدّمار الشّامل مثل الحرق، أو بفعل النّدرة المتناقصة كما هو أمر الهدهد والصّرد.

إنّها إذن صيانة للبيئة بحماية عناصرها من الانقراض، سلبا بالامتناع عن استهلاكها بما يفضي إلى انقراضها ولو في منفعة، وإيجابا بالحيلولة دون انقراضها بعوامل خارجة عن إرادة الإنسان، وإذا ما أُضيف ذلك إلى ما قنّنته الشّريعة الإسلامية من صيانة للبيئة بمنع إتلافها إتلافا عبثيّا تبيّن أيّة أهمّية أولتها الأحكام الشرعية لحفظ البيئة بصيانتها من التلف، ممّا يدلّ على أنّ ذلك مقصد شرعي من مقاصدها.

2 ـ حفظ البيئة من التلوّث

لا يكون الفساد في الأرض بإهلاك عناصر البيئة الطّبيعيّة إهلاكا عبثيّا أو إهلاكا قارضا فحسب، وإنّما يكون الفساد أيضا بتلويث البيئة بما يُقذف فيها من عناصر مسمومة، أو بما يُغيّر من النِّسَب الكمّيّة أو الكيفيّة

[1] راجع حديثا في هذا المعنى في: مسلم: كتاب السلام، باب النهي عن قتل النمل

[2] أخرجه أبو داود ـ كتاب الأدب/باب في قتل الذّرّ.

لمكوّنات البيئة التي قُدّرت عليها في أصل خلقتها [1]، فإذا ذلك يفضي إلى تعطيل العناصر البيئيّة في ذاتها أو في كيفياتها عن أن تؤدّي دورها النّفعي للإنسان، بل قد تحولّها هي نفسها إلى عناصر وكيفيّات مسمومة، وإذا أداؤها البيئيّ يتحوّل من نفع للحياة عامّة ولحياة الإنسان خاصّة إلى إضرار بهما من حيث وجدت البيئة أصلا من أجل إعمار الحياة، وتمكين الإنسان من أداء مهمّة الخلافة.

وإذا كان تلويث البيئة قضيّة لم تُعرف في حجمها الخطير إلاّ في العصر الحديث، فإنّ في الشريعة الإسلامية من الأحكام المتعلّقة بالحفاظ على البيئة من التّلوّث ما إذا نُظر إليه نظرة تعميم تخرجه من شكله الجزئيّ إلى مغزاه العامّ تبيّن أنّه يؤلّف فقها حضاريًا في صيانة البيئة من الفساد الذي تسبّبه أساليب التّلويث المختلفة. وقد جاءت في الحضارة الإسلامية تطبيقات عملية لتلك الأحكام منزّلة على الواقع العملي على قدر ما تقدّمت تلك الحضارة في العمران، ممّا ينضاف إلى تلك الأحكام والتّوجيهات النّظرية ليكوّنا معا أدبا إسلاميًا ثريًا في حماية البيئة من التّلوّث يمكن الاسترشاد به في معالجة قضيّة التّلوّث البيئي الرّاهنة بالنّظر إلى مقاصده ومغازيه على وجه الخصوص. ومن استقراء التّوجيهات القرآنية والحديثيّة في هذا الشّأن مضافا إليها الاجتهادات التّطبيقيّة في التّحضّر الإسلامي يمكن تبيّن جملة من القواعد الشّرعيّة العملية التي تلتقي عند تحقيق مقصد حفظ البيئة بصيانتها من التلوّث.

ومن أبين الأحكام المتعلّقة بصيانة البيئة من التّلوّث ما جاء من تشريع يوجب على الإنسان الطّهارة في حياته كلّها، ابتداء من طهارة الجسم إلى

---

[1] يُعرّف التّلوّث البيئي بأنّه "كلّ تغيّر كمّيّ أو كيفيّ في مكوّنات البيئة الحيّة وغير الحيّة لا تقدر الأنظمة البيئيّة على استيعابه دون خلل" راجع: رشيد الحمد ومحمد سعيد صباريني ـ البيئة ومشكلاتها: 156 ـ 157

طهارة الثّوب والآنية والمنزل، وانتهاء بطهارة الشّارع والحيّ والأماكن العامّة. وقد ارتقت الأوامر الشّرعيّة في هذا الشّأن إلى أن أصبحت تمثّل مبدأ أساسيا من مبادئ السّلوك، بل إنّها ارتبطت بمفهوم العبادة ارتباطا أصبح معه التّطهّر بمفهومه العامّ جزءا من عبادة الله تعالى، وناهيك في ذلك أنّ الصّلاة - وهي رأس العبادات - تتوقّف في صحّتها على تحقّق الطّهارة في الجسم والثّوب والمكان، وقد قال تعالى في التّطهّر بالمعنى العامّ: ﴿ **إنّ الله يحبّ التّوّابين ويحبّ المتطهّرين** ﴾ (البقرة/222)

ومن البيّن أنّ الطّهارة بهذا المفهوم الشّامل هي العامل الأوّل الأساسي لحفظ البيئة من التّلوّث، وإذا تصوّرنا مقدار ما ينشأ في البيئة من التّلوّث بضروب العفونة والتّسمّم عند الإخلال بطهارة الأبدان والأثواب والمنازل والأحياء تبيّن مقدار ما للطّهارة من دور في صيانتها منه، وتبيّن أيضا مدى ما للتّشريع الإسلامي الموسّع للطّهارة من قيمة بيئيّة في هذا الصّدد.

ومن الأحكام الإسلامية ذات الدّلالة في هذا الشّأن ما جاء من تشريع يوجب على الإنسان أن يطهّر جسمه وثيابه في كلّ وقت بصفة عامّة وعند حضور التّجمّعات البشرية بصفة خاصّة، ومن ذلك ما شرّع من وجوب تطهير الثّياب في قوله تعالى: ﴿ **وثيابك فطهّر** ﴾ (المدثّر/4)، وما شرّع من وجوب تطهير الأجسام من كلّ الأدران والرّوائح الكريهة في كلّ الأحوال عامّة وعند حضور الجماعات بصفة خاصّة، فقد قال صلّى الله عليه وسلّم في ذلك: « **حقّ على كلّ مسلم أن يغتسل في كلّ سبعة أيّام يوما، يغسل فيه رأسه وجسده** »[1]، وقد جعل الاغتسال أمرا مطلوبا لحضور الجماعة في صلاة الجمعة والأعياد، إذ قال صلّى الله عليه وسلّم: « **غسل يوم الجمعة واجب على كلّ محتلم** »[2]، وقد جعلت الرّوائح الكريهة سببا في منع حضور تلك الجماعة كما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **من أكل**

[1] أخرجه البخاري - كتاب الجمعة/باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل..

[2] أخرجه البخاري - كتاب الجمعة - باب فضل الغسل يوم الجمعة.

الثّوم أو البصل من الجوع وغيره فلا يقربنّ مسجدنا »[1]. ومن المعلوم أنّ التّجمّعات العامّة تكون أكثر خطرا في التّأثّر بالتّلوّث وفي نقله وإشاعته، ولذلك جاءت هذه التّشريعات تصونها من أسبابه بطهارة الأثواب والأبدان[2].

ومن هذه الأحكام ذات الدّلالة في صيانة البيئة من التّلوّث ما جاء من تشريع يوجب التّطهير للأماكن الخاصّة والعامّة وصيانتها من كلّ ما عسى أن يلوّثها من مختلف الملوّثات، فقد قال صلّى الله عليه وسلّم: « **إذا أراد أحدكم أن يبول فليرتدْ لبوله** »[3]، وذلك على معنى أن يتخيّر لتصريف بوله موقعا تمّحي فيه آثاره بسرعة فلا يكون له تلويث يضرّ بما حوله، كما قال صلّى الله عليه وسلّم أيضا: « **اتّقوا الملاعن الثّلاث: البراز في الموارد، وقارعة الطّريق، والظّلّ** »[4]، ففي هذه المواضع يكون البراز أكثر تلويثا للبيئة، إذ هي مواقع حركة من شأنها أن تزيده انتشارا، فورد النّهي عنها منعا للتّلوّث، وفي هذا السّياق قال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أيضا: « **لا يبولنّ أحدكم في الماء الدّائم الذي لا يجري ثمّ يغتسل فيه** »[5]، وذلك لما يتسبّب فيه هذا الصّنيع من تلوّث المياه وعفونتها. وقد جاء في الحديث أنّه صلّى الله عليه وسلّم مرّ بقبرين فقال في صاحبيهما: « **إنّهما يعذّبان وما يعذّبان في كبير. أمّا هذا فكان لا يستنزه من بوله، وأمّا هذا فكان يمشي بالنّميمة** »[6]، وإنّما كان هذا العقاب لمن لا يزيل آثار بوله ولا يتحرّى المكان المناسب

---

[1] أخرجه البخاري ـ كتاب الأذان/باب ما جاء في الثّوم النّيئ..

[2] إنّ إهمال الثّوب والبدن وعدم معالجتهما بالطّهارة له دور كبير في التلوّث البيئي؛ وذلك لما في جلد الإنسان خاصّة من قابلية كبيرة لإيواء الجراثيم وتكاثرها بصفة مهولة ممّا يسبّب تلوّثا كبيرا في البيئة. راجع في ذلك: محمد عبد القادر الفقي ـ البيئة مشاكلها وقضاياها..: 216

[3] رواه أبو داود ـ كتاب الطهارة/باب الرجل يتبوأ لبوله.

[4] رواه أبو داود ـ كتاب الطّهارة/باب المواضع التي نهى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن البول فيها.

[5] أخرجه البخاري ـ كتاب الوضوء/باب البول في الماء الدّائم

[6] أخرجه البخاري: كتاب الأدب، باب الغيبة

له لما يسبّبه ذلك من تلوّث بيئيّ ضارّ وإلاّ فما سبب هذا العقاب وفعله يبدو في ظاهره من اللّمم الذي لا يستحقّ عقابا؟ [1]

وفي سياق هذه التّشريعات الحافظة من التّلوّث قال صلّى الله عليه وسلّم فيما يتعلّق بالتّحرّي في دفن القمامات والأقذار لئلاّ تنتشر وتتعفّن فتلوّث التّربة والهواء: « **البزاق في المسجد خطيئة، وكفّارتها دفنها** » [2]، وقال أيضا: « **نظّفوا أفنيتكم ولا تشبّهوا باليهود التي تجمع الأكباء في دورهم** » [3]، ومن الأحاديث النّبويّة ذات الدّلالة في هذا الخصوص ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه "**أنّ رجلا أسود أو امرأة سوداء كان يقُمّ المسجد** [4]، **فمات، فسأل النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم عنه، فقالوا: مات، قال: أفلا كنتم آذنتموني به، دلّوني على قبره - أو قال قبرها - فأتى قبره فصلّى عليه**" [5]، ففي الحديث تنبيه نبويّ رفيع إلى أهمّية شأن هذا العمل الذي قد يتوهّم البعض أنّه عمل حقير، ولكنّه في ميزان حفظ البيئة هو عمل جليل، وفيه بالتّالي فقه بيئيّ فيما يتعلّق بالصّيانة من التّلوّث.

إنّ هذه الأحكام الشّرعية في الطّهارة بمفهومها الموسّع يمكن أن نعتبرها ذات دلالة هامّة في الرّفق بالبيئة الطّبيعيّة، وذلك باعتبار أنّ تصرّف الإنسان في سلوكه اليومي تصرّفا لا يلتزم بشروط النّظافة يفضي لا محالة إلى تعكير في المحيط الذي يعيش فيه: أرضا، وهواء، وماء، بما يتكوّن منه من ضروب العفونات المختلفة، وهو ما يخلّ بأداء البيئة في حفظ الحياة، وهل أزمة البيئة القائمة اليوم في شطر منها إلاّ أزمة نظافة تحتلّ في سببيتها

---

[1] راجع في ما يسبّبه البول من آثار ضارّة بالبيئة في: محمد عبد القادر الفقي - البيئة: مشاكلها وقضاياها...: 214

[2] أخرجه البخاري - كتاب الصّلاة/باب كفّارة البزاق في المسجد.

[3] أخرجه الترمذي - كتاب الأدب/باب ما جاء في النّظافة.

[4] يجمع القمامة منه.

[5] أخرجه البخاري - كتاب الصّلاة/باب كنس المسجد.

مشكلة القمامة التي تتكدّس في المدن الكبرى على وجه الخصوص موقعا مهمّا لما تنفثه من أبخرة وغازات وعفونات [1].

وليس التّلوّث كما نبّهنا آنفا محصورا فيما ينشأ في البيئة من سموم وعفونات، وإنّما هو أيضا ذلك الاختلال الذي يصيب ما قُدّرت عليه البيئة من مقادير كمّية وكيفيّة فيكون سببا في اضطراب توازنها، فالماء النّقيّ في ذاته على سبيل المثال إذا ما أُرسل في التّربة بمقادير زائدة عن الحدّ فأغرقها اعتُبر تلوّثا لما يفضي إليه من انخرام في النّسبة بين الماء والتربة والهواء انخراما يعطّل نموّ الحياة.

وكما جاءت تعاليم الشّريعة توجّه لتحقيق مقصد حفظ البيئة توجيها عمليّا بالتشريع لصيانتها من التّلوّث بالتزام الطّهارة الشّاملة جاءت أيضا توجّه إلى ذلك بالتزام الحفاظ على التّوازن في مقادير البيئة وكيفيّاتها حتّى لا يطغى فيها عنصر من عناصرها على غيره، أو وضع من أوضاعها على آخر فيؤول الأمر إلى تلوّث مخلّ بالحياة.

ومن الإشارات ذات الدّلالة في هذا الشّأن ما جاء ـ كما ذكرنا سابقا ـ من نهي عن استعمال وسائل التّحريق والتّغريق لإتلاف بعض العناصر البيئيّة حيوانا أو نباتا، فهذه الوسائل من شأنها أن يكون لها أثر شامل في الإبادة ممّا ينتج عنه خلل في النّسب بين المكوّنات البيئيّة في المناطق التي تمارس فيها، فيختلّ فيها التّوازن البيئيّ، وذلك بالإضافة إلى ما ينتج عنه أيضا من الأدخنة والعفونات الملوّثة للبيئة.

ويندرج في هذا السّياق أيضا ما جاء من نهي عن الإبادة الجماعية لفصائل من النّبات أو من الحيوان، مثلما رأينا من نهي عن قطع السّدر، وعن قتل الكلاب قتلا يفضي إلى إبادة نوعها، وعن القتل الجماعي للنّمل

[1] راجع في مشكلة القمامة ودورها في التلوّث البيئي: آل قور ـ الأرض في الميزان 249.

والهدهد والصّرد، فهذا الإتلاف الجماعي لفصائل من النّبات والحيوان من شأنه أن ينتهي إلى انقراض أنواعها أو إلى قلّتها إلى حدّ النّدرة، وهذا ما يفضي إلى خلل في التّوازن البيئيّ لما ينتج عنه من تضخّم كمّيات على حساب أخر ى في الأنواع الحيّة أو في آثارها من الغازات والخمائر فتضطرب إذن الدّورة البيئيّة في ضرب من التّلوّث الضّارّ بالحياة، فجاء إذن ذلك النّهي الشّرعي عن إبادة الأنوا ع لصيانة البيئة بالحفاظ على توازنها.

ويمكن أن نستنتج من هذا التّصرّف الشّرعي في النّهي عن إبادة الأنوا ع ما أصبح يعرف اليوم في سبيل الحفاظ على التوازن البيئي من أسلوب المكافحة البيئيّة، وهو الأسلوب الطّبيعي الذي تقوم فيه فصائل النّبات والحيوان بمكافحة بعضها بعضا في سبيل الحفاظ على نسبها التي تتكافأ بها فيقوم توازنها، فالنّمل الذي نهى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن قتله تقوم أنوا ع منه بافتراس ألوف مؤلّفة من الحشرات التي لو بقيت حيّة حينما يباد النّمل لأحدثت في البيئة فسادا كبيرا، وكذلك الأمر بالنّسبة للطّيور والعصافير، بل لكلّ نوع من الحيوان والنّبات على وجه الأرض، فبما أنّ كلّ نوع له في البيئة دور مقدّر فإنّ اختفاء أيّ منها يؤدّي إلى تضخّم أنوا ع أخرى، ويؤدّي بالتّالي إلى خلل في التّوازن تتلوّث به البيئة، وهو ما يكشف عن الحكمة النّبويّة في النّهي عن إبادة الأنوا ع حكمة تُصان بها البيئة من التّلوّث بمنع الأسباب المؤدّية إلى اختلال توازنها[1].

إنّ هذه الإشارات المتعدّدة فيما يتعلّق بالحفاظ على التّوازن البيئي وإن كانت لا تتّجه بصفة مباشرة إلى الصّيانة من التّلوّث إلاّ أنّها تنتهي في مغزاها إلى ذلك الهدف، وإذا ما أُضيفت هذه الإشارات إلى تلك التّشريعات المتعلّقة بالطّهارة الشّاملة تكوّنت منظومة متكاملة من التّشريع الذي تلتقي فروعه عند إجراءات عملية غايتها صيانة البيئة من التّلوّث مقصدا شرعيا للحفاظ على كفاءتها في تنمية الحياة.

[1] راجع: علي عبد الجبّار ياسين- البيئة في شرع خالقها: 28

3 ـ حفظ البيئة من فرط الاستهلاك

إنّ كلّ كائن حيّ في البيئة تقتضي حياته أن يكون له من مواردها استهلاك يحفظ حياته، وهو استهلاك مقدّر في الدّورة البيئيّة الكبرى، محسوب في قيام توازنها ودوامه، والإنسان لا يخرج عن هذا القانون البيئيّ إلاّ أنّ المهمّة التي كلّف بها لتكون غاية لوجوده تقتضي لكي ينجزها أن يكون استهلاكه من مقدّرات البيئة أوفى من الاستهلاك لمجرّد الحفاظ على الحياة مثل سائر الكائنات الحيّة الأخرى، إذ هو مكلّف بالتّعمير في الأرض وهي غير مكلّفة بشيء، وهذا الاستهلاك الزّائد الذي تقتضيه مهمّة الإنسان في الحياة هو أيضا مقدّر في التّكوين البيئي، محسوب في قيام توازنها ودوامه.

وإذا ما تصرّف الإنسان في البيئة تصرّفا يلتزم فيه باستهلاك مواردها بالقدر الذي يمكّنه من أداء وظيفته فإنّه يكون قد وقف عند الحدّ الذي قُدّر له في التّقدير البيئيّ العامّ، ويكون بالتّالي قد انخرط في الدّورة البيئيّة انخراطا رفيقا يحفظ توازنها ويصون نظامها، وأمّا إذا ما توسّع في استهلاك موارد البيئة بما هو أزيد ممّا تقتضيه وظيفته فإنّه يصبح منخرطا في الدّورة البيئيّة انخراطا لا تتحمّله البيئة فيما قُدّرت عليه من موارد، وهو ما يسبّب لها إرهاقا يعجزها عن تدارك ما تفقد من أقدار زائدة، فينتهي الأمر إلى اختلال في توازنها، وذلك ما يُعدّ من ضروب العنف التي يمارسه الإنسان إزاء البيئة، إذ كأنّما هو نوع من الافتكاك منها لما هي غير مهيّأة لإعطائه.

وكما جاءت التّعاليم الإسلامية توجّه الإنسان توجيها عمليّا إلى حفظ البيئة بصيانتها من التّلف والتّلوّث، فإنّها جاءت أيضا توجّه إلى حفظها بالوقوف في استهلاك مواردها عند الحدّ الذي تقتضيه وظيفته في الحياة، والذي هو مقدّر في كمّها وكيفها، محسوب في دورتها الكبرى، دون أن يتجاوزه إلى ما وراءه ممّا هو غير مطلوب في إنجاز تلك الوظيفة من

استهلاك لمقدّراتها. وقد جاءت التّوجيهات في هذا الشّأن متعدّدة المقامات، متنوّعة الأساليب، بحيث ارتقت إلى درجة أن يكون الرّفق بالبيئة بهذا المعنى من الرّفق الذي يقتضي الوقوف بالاستهلاك البيئي عند حدّه مقصدا أساسيا من مقاصد الشريعة في حفظ البيئة.

وتلتقي هذه التّوجيهات الشّرعية العملية لحفظ البيئة على تعدّد ما تتضمّنه من أحكام قانونية وشرعية عند معنى الوقوف بالاستهلاك البيئي في حدّ القصد، وهو العدل مرادا به بيئيّا ما تقتضيه وظيفة الإنسان وتتحمّله في ذات الوقت مقدّرات البيئة، وعدم تجاوزه إلى الإسراف، وهو تجاوز حدّ العدل مرادا به بيئيّا ما لا تتطلّبه وظيفة الإنسان ولا تتحمّله في ذات الوقت مقدّرات البيئة، ويمكن أن يُجعل عنوانا جامعا لذلك ما جاء في الشّريعة الإسلامية من أمر مكرّر بالتزام القصد في الاستهلاك للمقدّرات البيئيّة، ومن نهي مشدّد عن الإسراف والتّبذير فيه.

لقد جاء التّوجيه إلى التزام القصد في استهلاك مقدّرات البيئة وعدم التّجاوز إلى الإسراف توجيها مؤكّدا يندرج به هذا السّلوك في دائرة الحلال والحرام، وذلك ما يبدو فيما ورد في التّشريع من نهي مغلّظ عن الإسراف والتّبذير، فقد قال تعالى: ﴿ **إنّ المُبَذِّرين كَانُوا إخْوَانَ الشّياطين** ﴾ (الإسراء/27)، وقال تعالى: ﴿ **ولاَ تُبَذِّرْ تَبْذيراً** ﴾ (الإسراء/26)، وعدّ الإسراف في القرآن الكريم إفسادا في الأرض، وهو ما جاء في الحديث عن قوم صالح عليه السلام الذين أسرفوا في ملاذّهم بالاستهلاك المبذّر للمرافق البيئيّة، فوُصفوا بذلك الإسراف بأنّهم مفسدون في الأرض كما جاء في قوله تعالى: ﴿ **وتَنْحتُون من الجبال بُيوتًا فارهين فاتّقُوا اللّهَ وأَطيعُون ولاَ تُطيعُوا أَمْرَ المُسْرِفينَ الّذين يُفسِدُونَ في الأَرْضِ ولا يُصلِحُون** ﴾ (الشعراء/149-152).

ولمّا كان الإسراف هو الإنفاق في غير حقّ[1]، ولمّا كان الإنفاق هو في جميع أحواله يرجع إلى إنفاق من موارد البيئة، سواء كان ممّا يتّصف بكونه مالا كما شرحناه سابقا، أو ممّا لا يتّصف بكونه كذلك ولكنّه مادّة بيئيّة كالماء في الأنهار، أو الشجر في مجاهل الغابات، فإنّ الإسراف بما هو إنفاق من موارد البيئة متجاوز للحدّ يكون فسادا في الأرض، ويكون فاعلوه من إخوان الشّياطين، وكفى بذلك تغليظا في النّهي عنه، وكفى به إجراء شرعيّا عمليا للرّفق بالبيئة حفاظا عليها من الاستهلاك الفاحش لمواردها الذي يؤدّي إلى الخلل بتوازنها.

ولم يكن هذا الإجراء الشّرعي في الرّفق بالبيئة بالاقتصاد[2] في استهلاك مواردها وعدم الإسراف فيها متعلّقا بالوفرة في هذه الموارد أو بالقلّة، ولا بصفة المالية أو عدمها، وإنّما كان إجراء عامّا في كلّ الأحوال والأوضاع سواء كانت الموارد وفيرة أو ضئيلة، أو كانت مالا أو ليست بمال، ومقياسه الوحيد هو حدّ الكفاية في قيام الإنسان بوظيفته التّعميريّة في يسر، وذلك هو الحدّ الذي ينخرط به في دورة البيئة انخراطا لا يسبّب لها إرهاقا، وهو حدّ الاقتصاد، وما تجاوزه من استهلاك فهو الإسراف الذي جاء التّغليظ في النّهي عنه والابتعاد منه. إنّ الرّفق بالبيئة بالاقتصاد في استهلاك مواردها هو إذن قيمة مطلقة مستقلّة عن أحوال مواردها وفرة وندرة في الزّمان والمكان.

ولكي يكون الرّفق الاستهلاكي بالبيئة رفقا شاملا يؤدّي الغرض في استبقاء البيئة صالحة للحياة جاءت التّوجيهات الشّرعية تشمل في أمرها بالاقتصاد ونهيها عن الإسراف موارد البيئة جميعها، ما كان منها متجدّدا، وما كان ناضبا غير متجدّد، وكأنّها في ذلك تقطع الطّريق على ما قد يُظنّ

[1] راجع: الطبري ـ جامع البيان: 73/15
[2] الاقتصاد في كلّ شيء هو التّوسّط فيه بين الإفراط والتّفريط، والاقتصاد في الاستهلاك هو الحدّ بين الإسراف والبخل.

من أنّ الموارد البيئيّة المتجدّدة سواء من تلقاء نفسها أو بالتّنمية من قِبل الإنسان ليس فيها من إسراف ضارّ بالبيئة، خاصّة حينما تتطوّر الأساليب والوسائل في تنمية البيئة وتثميرها، فيُتّخذ ذلك ذريعة للإسراف مثلما هو حاصل اليوم في الحضارة الغربية، ولمّا كانت الحقيقة أنّ كلّ إسراف استهلاكي ينعكس سلبا على التّوازن البيئي فقد جاءت التّوجيهات الشرعيّة العملية تنبّه إليه في إرشادها إلى سلوك في البيئة سلوكَ اقتصاد في كلّ مواردها.

ولعلّ من أظهر ما يبيّن هذا المعنى ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في قوله: "**إنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مرّ بسعد وهو يتوضّأ، فقال: ما هذا السّرف يا سعد؟ فقال: أفي الوضوء سرف؟ قال: نعم وإن كنت على نهر جار**"[1]، ففي الحديث توجيه إلى الوقوف في استهلاك الماء عند الحدّ الذي يتمّ به الغرض لا يتجاوزه حتّى وإن كان الغرض عبادة مثل الوضوء، وفيه تنبيه إلى أنّ نبل الغرض الذي يستهلك لأجله الماء وكذلك الوفرة فيه ليسا بمبرّر لتجاوز ذلك الحدّ، بل يبقى الاقتصاد أمرا مطلوبا في كلّ الأحوال. وقد كان عليه السّلام يؤكّد قوله هذا بفعله، إذ يروى عنه أنّه كان "**يغسّله الصّاع من الماء من الجنابة، ويوضّئه المدّ**"[2].

وليس الماء في هذا السّياق إلاّ رمزا لموارد البيئة بصفة عامّة ينطبق عليها جميعا في وجوب ترشيد الاستهلاك ما ينطبق عليه مهما تكن عليه من الوفرة والتّجدّد، وإنّما أُبرز النّهي عن السّرف في الماء في هذا الحديث النّبويّ لشدّة ما قد يرد على الأذهان من مظنّة التّرخيص في تبذيره، وذلك لتجدّده عبر دورة الماء البيئيّة المعروفة من جهة، ولتعلّقه بفعل تعبّديّ وهو الوضوء كما وقع في ظنّ سعد رضي الله عنه، فجاء النّهي قاطعا لهذه

[1] أخرجه ابن ماجه - كتاب الطهارة، باب ما جاء في القصد في الوضوء.
[2] أخرجه مسلم - كتاب الحيض/باب القدر المستحبّ من الماء في غسل الجنابة.

المظانّ فيما يتعلّق بالماء، ويُقاس عليه ما يتعلّق بغيره من الموارد التي يكون منها المأكل والمشرب والملبس، وهي أكثر ما يستهلك من موارد البيئة المتجدّدة.

إنّ هذه التّوجيهات الشّرعية التي تطلب الاقتصاد في استهلاك المأكل والمشرب والملبس بكلّ معاني الاستهلاك قد تبدو في الظّاهر مجرّد توجيهات أخلاقية في الآداب ذات فوائد جزئيّة، ولكن عند التّأمّل فيها من حيث مراميها البعيدة تبدو توجيها في الفقه البيئيّ سابقة لزمانها، وناظرة إلى المستقبل البعيد، فتجاوز حدّ الاقتصاد في المأكل والمشرب والملبس والزّينة من شأنه أن يستنزف الموارد البيئيّة، لا تلك الناضبة فحسب بل حتى تلك المتجددة، ومن شأنه أيضا أن يلوّث البيئة بالقمامة الكثيرة التي يسبّبها الإسراف، وهو ما يعود على مواردها أيضا بالاستنزاف لما يفني من حيوان ونبات بما ينشأ عنه من سموم [1]، فهذه التّوجيهات الشّرعية إذن هي توجيهات في السّلوك البيئي ذات أهمّية بالغة، وهي تندرج ضمن تحقيق مقصد حفظ البيئة بالاقتصاد في استهلاك مواردها مهما تكن هذه الموارد وافرة ومتجدّدة.

ومن الموارد البيئيّة ما هو محدود الكمّيّة، وهو مع ذلك غير قابل للتّكاثر والنّموّ، فيكون استهلاكه مفضيا بالتّدريج إلى النّضوب في غير تعويض من نوعه، وذلك مثل المعادن المختلفة، ومصادر الطّاقة الباطنية من فحم وبترول وغاز. وإذا كانت التّشريعات الإسلامية قد وجّهت إلى الاقتصاد في الموارد المتجدّدة كما رأينا، فإنّ توجيهها إلى الاقتصاد في هذه الموارد النّاضبة كان من باب الأولى، إذ تلك يمكن تعويضها وهذه لا تجبر بالتّنمية. وبالفعل فقد جاءت التّشريعات الإسلامية تطلب من الإنسان أن يقتصد في استهلاك هذا النّوع من مقَدّرات البيئة. ومن خلال جملة من

[1] راجع في ذلك: محمد عبد القادر الفقي - البيئة، مشاكلها وقضاياها: 202

تلك التّشريعات يمكن استنتاج فقه بيئيّ إسلامي في حفظ البيئة من هذا الوجه.

وتلتقي هذه التوجيهات عند طلب الاقتصاد في استهلاك هذه الموارد النّاضبة بالوقوف فيه عند الحدّ الذي يؤدّي الغرض ويلبّي الحاجة ولا يتجاوزه إلى الأبّهة والمباهاة والخيلاء، فالإنسان يحتاج في إقامة حياته والقيام بوظيفته إلى المسكن والمركب والآلة، وهي في غالبها تصنع من موارد بيئيّة ناضبة كالمعادن على اختلافها، وتحتاج في إنجازها وتحريكها إلى أقدار من موارد الطّاقة، وهذه وتلك محدودة الكمّية في البيئة، وهي غير قابلة للنّموّ لتعويض ما يستهلك منها، وكلّ هذه يطلب التّشريع الإسلامي أن يُكتفَى فيها بما يوفي بالغرض وإن يكن في شيء من التّوسعة، وينهى عن أن يتجاوز الاستهلاك فيها ذلك الحدّ، إذ هو يصبح إذن ضربا من السّرف المهدر لها في غير حاجة حقيقيّة، ممّا يؤدّي بالتّفاقم إلى الإخلال بالتّوازن البيئي حينما تنتهي هذه الموارد إلى النّضوب.

ومن التّوجيهات الشّرعية ذات الدّلالة في هذا الشّأن ما جاء في الإرشاد النّبوي من نهي عن الإسراف في البنيان، وذلك في مثل قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **من أشراط السّاعة إذا تطاول رعاة البَهْم في البنيان** » [1]، وقوله: « **يؤجر الرّجل في نفقته كلّها إلاّ التّراب، أو قال البناء** » [2]، فهذا النّهي عن البناء كما علّق عليه ابن حجر إنّما هو "محمول على ما لا تمسّ الحاجة إليه ممّا لا بدّ منه للتّوطّن وما يقي البرد والحرّ" [3]. ويلحق بالبنيان في هذا المعنى من طلب الاقتصاد فيها ما يتعلّق بها من فرش وأجهزة ومرافق، وهو

---

[1] أخرجه البخاري - كتاب الاستئذان/باب ما جاء في البناء.

[2] أخرجه الترمذي - كتاب صفة القيامة.

[3] ابن حجر - فتح الباري: 95/11

ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **فراش للرّجل، وفراش لامرأته، وفراش للضّيف، والرّابع للشّيطان** » [1].

إنّ هذا النّهي عن الإسراف في البنيان وما يلحق بها إنّما هو مندرج ضمن التّوجيه الشّرعي إلى الاقتصاد في الموارد البيئيّة التي تُستهلك في هذه البنيان وملحقاتها، وهي في أغلبها موارد ناضبة، ويقاس على ذلك كلّ مورد بيئيّ آخر من الموارد النّاضبة ممّا يستعمل الإنسان في حياته، كتلك التي يستعملها في صناعة مراكبه وأجهزته وآلاته المختلفة من المعادن وما في حكمها، فالمطلوب الشّرعي هو أن لا يستهلك فيها من موارد البيئة إلاّ بمقدار ما يؤدّي الغرض من حفظ للحياة فيما يتعلّق بالمأكل والملبس والمشرب، ومن توسّل للعمل والإنتاج بالأجهزة والآلات مع شيء من التّوسعة واليسر. وأمّا إذا تجاوز الأمر في ذلك إلى الاستهلاك بذخا ومباهاة وتفاخرا فإنّه ينقلب إلى إسراف منكر، ليس لهذه الرّذائل فحسب، وإنّما لما يؤدّي إليه ذلك من استنزاف لموارد البيئة يفضي إلى الخلل في توازنها.

إنّ هذا الطّلب الشّرعيّ للاقتصاد في الموارد البيئيّة النّاضبة يندرج ضمن ما قُدّرت عليه البيئة من تناسب بين مكوّناتها الحيّة وغير الحيّة في حاجات بعضها إلى بعض، فحينما يقتصد الإنسان في استهلاكها فإنّه يكون قد انخرط في دورة البيئة بحسب ذلك التّناسب، فيفضي ذلك إلى توزّع هذه الموارد على الأجيال المتلاحقة، كما يفضي أيضا إلى توفّر الفسحة الزّمنية التي يتمكّن فيها الإنسان من استكشاف أو استصناع موارد أخرى تعوّض الموارد النّاضبة، وأمّا حينما يقع الإسراف في هذه الموارد، فإنّها تنتهي سريعا إلى النّضوب، وتُحرم منها الأجيال اللاّحقة قبل أن يتيسّر لها تعويضها بما يقوم مقامها في غير إضرار بالبيئة، فتضطرّ إلى تعويضها

[1] أخرجه مسلم: كتاب اللّباس والزّينة، باب كراهة ما زاد على الحاجة

بموارد بيئيّة أخرى غير مُقدّرة لتعويضها [1]، وكلّ ذلك يؤدّي إلى اضطراب بيئيّ كبير.

بهذا المعنى يكون الطّلب الشّرعيّ للاقتصاد في هذه الموارد النّاضبة مندرجا في شطر كبير من غاياته ـ مثل طلب الاقتصاد في الموارد المتجدّدة ـ ضمن فقه بيئيّ إسلامي يوجّه توجيها عمليا إلى السّلوك في البيئة سلوكا يقوم على القصد إلى حفظها، وذلك بالاقتصاد في استهلاك مواردها المتجدّدة والنّاضبة على حدّ سواء، اقتصادا يحفظ توازنها، ويصون كفاءتها في إعالة الحياة.

4 ـ حفظ البيئة بالتنمية

لمّا كانت بعض الموارد تصير بالاستهلاك إلى نفاد ليس له جبر فإنّ التّشريع الإسلامي جاء يصونها بالتّرشيد في ذلك الاستهلاك وعدم التّبذير كما بيّناه آنفا. ولكنّ تلك الموارد التي تصير هي أيضا إلى النّفاد ولكنّها تقبل الجبر لئن جاء التّشريع الإسلامي يوجّه إلى صيانتها من النّفاد بترشيد الاستهلاك فيها أيضا فإنّه جاء يوجّه إلى صيانتها بطريقة أخرى أكثر فعالية في الصّيانة، وهي طريقة التّثمير والتّنمية، وذلك ليكون ما يستهلك منها مخلوفا على الدّوام بما ينمّى ويثمّر.

لقد جاء لتنمية البيئة في التّشريع الإسلامي مقام عظيم، وناهيك في ذلك أنّ ممارسة الفلاحة بأنواعها وهي جوهر التّنمية البيئيّة يعتبر في الدّين ضربا من ضروب العبادة التي تقرّب من الله زلفى، وبذلك رفع هذا العمل في الثّقافة الإسلامية من مقام الخسّة والحقارة في ثقافات سابقة إلى مقام العبادة التي هي أرفع الأعمال، وفي هذا السّياق جعلت الشّريعة الإسلامية زرع الزّروع وغرس الأشجار بابا عظيما من أبواب الأجر لا ينقطع، فقد

[1] إذا استنفدت ـ على سبيل المثال ـ موارد البناء من المعادن قبل أن تُخترع موادّ أخرى مشابهة تعوّضها فإنّ الإنسان سيعوّضها بالأخشاب مع ما يؤدّي إليه ذلك من عظيم الضرر بالبيئة.

قال صلّى الله عليه وسلّم: « **ما من مسلم يغرس غرسا إلاّ كان ما أكل منه له صدقة، وما سُرق منه له صدقة، وما أكل السّبع منه فهو له صدقة، وما أكلت الطّير فهو له صدقة، ولا يُرزؤُه أحد إلاّ كان له صدقة** » [1]، وكفى بذلك دافعا إلى التّنمية البيئيّة في المجال النّباتي.

ومن التّشريعات الإسلامية في تنمية البيئة ما جُعل في ملكية الأرض إذا كانت مهملة من أنّ إحياءها بالزّرع هو السّبب الذي يبتغى منه ملكيتها، فقد قال صلّى الله عليه وسلّم: « **من أحيا أرضا ميتة فهي له** » [2] وما جُعل من أنّ تعطيل الأرض عن دورها الإنمائي للثّروة النّباتية قد يكون سببا في نزع ملكيتها من صاحبها، فقد قال صلّى الله عليه وسلّم: « **من كانت له أرض فليزرعْها، أو ليمنَحْها أخاه** » [3]، وحينما يعتبر إنماء البيئة النّباتية سببا لملكية الأرض فإنّ ذلك يكون دافعا قويّا لتحقيق هذا الإنماء لفطرية ما في النّفوس من حبّ التملّك عامّة وتملّك الأرض بصفة خاصّة.

وكما شرّع الإسلام تنمية البيئة نباتيا شرّع أيضا تنميتها حيوانيا، فلم تكتف تعاليمه بالنّهي المغلّظ عن إبادة الأنواع كما مرّ بيانه، وإنّما تجاوزته إلى طلب العناية بالحيوان عناية تؤدّي إلى تكثيره في عدده وتحسينه في نوعه وفي إنتاجه من اللّحوم والألبان والأصواف، والنّهي عن كلّ تقاعس قد يخلّ بهذه التّنمية، وفي أمر نوح عليه السّلام بأن يحمل في سفينته من كلّ زوجين من الحيوان اثنين للإخلاف بعد الطّوفان ما يشير إلى مقصد التّنمية الحيوانية كأحد الإجراءات لصيانة البيئة بالتّنمية، وقد جاءت في ذات الشّأن إشارة نبويّة هامّة تمثّلت في النّهي عن إخصاء الحيوان، باعتبار أنّ في ذلك تعطيلا لحركة النّموّ الحيواني، فقد روى ابن عمر رضي الله عنه أنّه صلّى الله عليه وسلّم نهى عن إخصاء الخيل والبهائم، وكان هو

[1] أخرجه مسلم: كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع
[2] أخرجه الترمذي: كتاب الأحكام/باب ما ذكر في إحياء الموات
[3] أخرجه البخاري ـ كتاب الهبة/باب فضل المنيحة.

أيضا يكره إخصاءها ويقول: إنّ فيها نماء الخلق[1]، كما كان عمر رضي الله عنه ينهى عن خصاء البهائم ويكتب بذلك إلى عمّاله في الآفاق[2].

وفي هذا السّياق أيضا جاء الحثّ النّبوي عن العناية بالحيوانات عناية تصونها من الأمراض والهزال وتعمل على سلامتها وتكاثرها، ومن ذلك ما جاء في الحديث من أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم مرّ ببعير قد لحق ظهره ببطنه من شدّة الهزال، فقال: « **اتّقوا الله في هذه البهائم المعجمة، فاركبوها صالحة وكلوها صالحة** »[3]، كما أنّه عليه السّلام نهى في سبيل الحفاظ على الثّروة الحيوانية وتنميتها عن أن تُعرّض الحيوانات السّليمة للعدوى من الحيوانات المريضه، فقال: « **لا توردوا الممرض على المصحّ** »[4]. وفي سبيل تنمية الإنتاج الحيواني كان النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ينهى عن أن تُذبح الشّاة الحلوب، وذلك كما جاء في قوله لأحد أصحابه وقد همّ باختيار شاة للذّبح: « **إيّاك والحلوب** »[5]، وذلك لما في هذا التّصرّف من قطع لنموّ مُنتج هامّ من المُنتَجَات الحيوانية وهو الحليب[6].

والتّوجيه الإسلامي إلى تنمية البيئة النّباتية والحيوانية ليس توجيها يقف بهذه التّنمية عند حدود توفير حاجة الإنسان من غذاء وغيره، بل هو ينتهي بها إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير ممّا يتعلّق بالحفظ الشّامل للتّوازن البيئي الذي يتوقّف على التّنمية المطّردة للبساط النّباتي الذي يكسو الأرض، والتّنمية المطّردة أيضا للوجود الحيواني المنتشر عليها، جبرا في ذلك لما يطال هذا وذاك من عوامل الفناء المتعدّدة التي هي أزيد من عامل الحاجة الإنسانية، فلو اقتصر الإنسان في تنمية الحيوان والنّبات على حدّ متطلّبات

[1] رواه أحمد: مسند عبد الله بن عمر
[2] راجع أخبارا وآثارا في هذا الشّأن في: الجاحظ ـ الحيوان: 177/1
[3] أخرجه أبو داود ـ كتاب الجهاد/باب ما يؤمر به من القيام على الدّوابّ.
[4] أخرجه البخاري ـ كتاب الطّبّ/باب لا عدوى.
[5] أخرجه مسلم: كتاب الأشربة، باب جواز استتباعه غيره
[6] راجع في ذلك: القرضاوي ـ السنّة مصدرا للمعرفة والحضارة: 209

حاجاته لبقيت بين تلك المتطلّبات وبين ما تفنيه العوامل الأخرى منهما فجوة تنتهي لا محالة بالتّناقص فيهما إلى الحدّ الذي يخلّ بالتّوازن البيئي.

وقد جاء في بيان هذا المعنى ضمنيّا قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **إذا قامت السّاعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألاّ يقوم حتّى يغرسها فليغرسها** »[1]، فتنمية البيئة النّباتية المطلوبة في هذا الحديث تتجاوز حاجة الإنسان إلى النّبات ـ إذ لا تبقى بقيام السّاعة إليه حاجة ـ وفي ذلك دلالة بليغة إلى أنّ التّنمية البيئيّة المطلوبة من الإنسان تصل في غاياتها البعيدة إلى صيانة البيئة في توازنها من أن يطالها نفاد أو قلّة فادحة في مكوّناتها وخاصّة الأساسية منها ممّا يفضي بها إلى خلل في ذلك التّوازن يضرّ بالحياة.

إنّ هذا التّوجيه الإسلامي العملي إلى صيانة البيئة من النّفاد والقلّة الفادحة في عناصرها بتنمية تلك العناصر تنمية دائمة لكي لا يختلّ توازنها، إذا ما أُضيف إلى ذلك التّوجيه إلى الصّيانة من التّلوّث بالطّهارة الشّاملة وبالحفاظ على التّوازن بين العناصر، وإلى ذلك التّوجيه إلى الصّيانة من التّلف عبثيّا كان أو انتفاعيا قارضا، تكوّنت شبكة متكاملة من التّوجيهات الأخلاقية والأحكام الشرعية التي تلتقي كلّها عند التصرّف في البيئة تصرّفا يحقّق في مضمار استثمارها مقصد حفظها من كلّ ما عسى أن يسبّب فيها اضطرابا يعود بالخلل على أدائها لمهمّتها في تمكين الإنسان من القيام بدوره التعميري في الأرض.

إنّ من المقاصد الضرورية للشريعة الإسلامية مقصد حفظ المحيط المادّي الذي يعيش فيه الإنسان، متمثّلا فيما يكسبه من مال، وهو في أصله مقدّرات مادّية مستثمرة من الطبيعة، ومتمثّلا في البيئة التي هي محضن الحياة، وقد جاءت الأحكام الشرعية متواترة متضافرة على نطاق

[1] أخرجه أحمد: مسند أنس بن مالك.

واسع بالإجمال أحيانا وبالتفصيل أحيانا أخرى تنتهي إلى ذات الهدف، وهو تحقيق ذلك المقصد بحفظ المال وحفظ البيئة، وهو المقصد الذي إذا ما تحقّق تيسّر للإنسان إنجاز مهمّة الخلافة، وإذا تعطّل تعطّلت تلك المهمّة التي من أجلها خُلق.

الباب السادس

تفعيل مقاصد الشريعة



تمهيد

إنّ للعلم بمقاصد الشريعة أهمّية كبيرة في الاجتهاد الفقهي، وتتمثّل تلك الأهمّية بالأخصّ في أنّ هذا العلم يساعد كثيرا على بناء الحكم الشرعي المناسب للمقصد المعلوم؛ ذلك لأن الأحكام الشرعية قد تكون مستفادة من نصوص الوحي بصفة ظنّية يحتمل فيها النصّ أكثر من وجه من وجوه الأحكام، وقد تكون مستفادة بالتقدير في ما لا نصّ فيه وفقا للتوجيهات الدينية العامّة، وفي كلّ هذه الحالات إذا ما عُلم المقصد الشرعي وُجّه الحكم نحوه سواء بترجيح ما هو مناسب له من الاحتمالات الظنّية، أو ببنائه وفقَه فيما لم يرد فيه نصّ، فيكون إذا المقصد الشرعي هو الموجّه الأساسي في بناء الحكم الشرعي.

وكذلك فإن للعلم بالمقاصد الشرعية أهمّية بالغة في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع، فالحكم الشرعي قد يتقرّر مقصده بصفة نظرية، ولكنّ ذلك المقصد لا يكون له تحقّق في الواقع حينما ينزّل الحكم على الواقع لسبب أو لآخر من الأسباب، فهذا العلم بتحقّق المقصد أو عدم تحقّقه عند تنزيل الأحكام له الدور الكبير في تنزيل الحكم أو عدم تنزيله، تأجيلا له، أو استبدالا بحكم آخر يتحقّق به المقصد المطلوب، وذلك كما علم الفاروق رضي الله عنه أنّ تطبيق حدّ السرقة لا يتحقّق به مقصد حفظ المال بسبب المجاعة، فعدل عن تطبيق الحكم الناجز بإقامة الحدّ إلى التأجيل ريثما يرتفع ذلك المانع بزوال المجاعة.

إنّ هذا الدور الهامّ للعلم بالمقاصد الشرعية في سبيل صياغة الأحكام وتطبيقها بما تتحقّق به مقاصدها لا يكفي فيه لكي يتحقّق هدفه أن تبقى

المقاصد رهينة العلم النظري المجرّد، وإنّما يستلزم الأمر أن تفعّل تلك المقاصد بصفة عملية فعلية في النظر الفقهي، وذلك بأن تكون مقاصد الشريعة حاضرة في ذهن الفقيه حضورا مستداما حيّا وهو يباشر نظره الفقهي في تقرير الأحكام، بحيث لا يكون له تقرير حكم بأيّ وجه من وجوه التقرير إلاّ وهو مستحضر لمقصده، بانيا إيّاه على اعتبار أنّه سينتهي إلى تحقيقه، وهو ما يجعل المقاصد المعلومة بالنظر فاعلة حقّا في التقرير الفقهي وليست مجرّد علم نظري قد يبقى حبيس الذهن دون أثر فيما يثمره النظر الفقهي من أحكام.

وإذا كان العلم بالمقاصد حاصلا عند الكثير من المشتغلين بالفقه من الدارسين والمفتين في صورته النظرية فإنّ الكثير من هؤلاء لا يُعملون علمهم المقاصدي في نظرهم الفقهي، فإذا ما علموه من مقاصد الشريعة لا يكون فاعلا في اجتهاداتهم وفتاواهم، وإذا كثير من تلك الاجتهادات والفتاوى تجري على غير ما تتحقّق به مقاصد الشريعة التي من أجلها وضعت، ولعلّ كثيرا مما نراه واقعا اليوم من أحداث العنف والتقتيل يعود إلى هذا السبب، فالمفتون بهذه الأحداث قد يكون كثير منهم درس مقاصد الشريعة واستوعبها علما نظريا، ولكن قصر عن تفعيلها في فتاويه لتكون تلك الفتاوى محقّقة لمقاصد الشرع، فجاءت ناقضة لتلك المقاصد من حيث وضعت لتحقيقها.

وقد نشأ عند بعض الدارسين المهتمّين بعلم المقاصد من المعاصرين شعور بأنّ علم المقاصد لئن كان مُهتمّا به علما نظريا إلاّ أنّ حضوره في النظر الفقهي هو حضور خفيف، وفعله في الاجتهاد والفتوى فعل ضعيف، وهو ما كان له أثر بالغ في الحياة العملية للمسلمين، إعاقة لتطوّرها حينا، وإدخالا للاضطراب فيها حينا آخر، وذلك بسبب فتاوى وأحكام فقهية لا تقوم على تحقيق مقاصدها، فتفضي إلى عكسها؛ ولذلك فقد بدأت ترتفع

أصوات منادية بتفعيل مقاصد الشريعة[1]، وهي دعوة محقّة في كلّ الظروف، وهي أكثر أحقّية في الظروف التي يعيشها المسلمون اليوم.

وتفعيل مقاصد الشريعة في النظر الفقهي فعل مركّب لا يتحقّق إلاّ بتحقّق جملة من العناصر؛ وذلك لأنّ النظر الفقهي لكي يكون نظرا مقاصديا ينبغي أن يُبنى على العلم بمقاصد الشريعة وأنواعها ومراتبها بصفة نظرية، وعلى العلم بأولوياتها بحسب ما تتطلّبه مقتضيات الواقع وملابساته، وعلى التحقيق في درجات المقاصد ليُحدّد لكلّ حكم مقصده المناسب له في القوّة أو في العموم أو في الكلّية بحسب ما شرحناه سابقا، ويميّز بين ما هو مقصد حقيقي وبين ما قد يكون موهوما، وعلى العلم بمآلات المقاصد فيما إذا كانت تتحقّق من الأحكام الموضوعة لها أو تحول ظروف وملابسات واقعية دون ذلك، وهكذا فإنّ تفعيل المقاصد بالمعنى الذي نعرضه في هذا المقام يتوقّف على جملة من العناصر لعلّ من أهمّها عنصرين أساسيين: أوّلهما التحقيق في ذات المقاصد لتُعلم درجاتها وأولوياتها، وثانيهما التحقيق في مآلات المقاصد ليُعلم تحقّقها في الواقع من عدمه عند تطبيق أحكامها. وهذا التحقيق بفرعيه يتبيّن به للفقيه الحكم الشرعي المناسب لمعالجة ما يتصدّى له بالنظر، فيقرّره بحيث يكون محقّقا لمقصده المراد منه.

وليس هذا التفعيل لمقاصد الشريعة على نحو ما وصفنا بمقصور على النظّار من الفقهاء المجتهدين، وإنّما هو عامّ في المسلمين على قدر طاقاتهم فيه، فكلّ مسلم مطلوب منه أن يكون تصرّفه في الحياة تفكيرا نظريا وسلوكا عمليا موافقا لأحكام الشريعة محقّقا لمقاصدها، وهذه

[1] نذكر من ذلك على سبيل المثال: جمال الدين عطية - نحو تفعيل مقاصد الشريعة، وأحمد الريسوني - الفكر المقاصدي، ونور الدين الخادمي - الاجتهاد المقاصدي، ويحي محمد - نظرية المقاصد والواقع.

المقاصد المراد تحقيقها ينبغي أن تكون حاضرة في ذهنه عند ذلك التصرّف ليكيّفه بحسبها في حدود قدرته على ذلك، ولا يُعدم مسلم أن تكون له على ذلك قدرة ولو في أبسط التصرّفات.

وهذا المعنى هو الذي قرّره الشاطبي في إثباته أنّ الاجتهاد المتمثّل في تحقيق المناط [1] هو اجتهاد "لا بدّ منه بالنسبة إلى كلّ ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كلّ مكلّف في نفسه، فإنّ العاميّ إذا سمع في الفقه أنّ الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إذا كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بدّ له من النظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلاّ باجتهاد ونظر، فإذا تعيّن له قسمها تحقّق له مناط الحكم فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته"[2]، فهذا العاميّ من المسلمين يمكنه أن يفعّل مقصد التيسير في اجتهاده لتحديد اليسير من الكثير في زيادة السهو في الصلاة. وهكذا يتبيّن أنّ تفعيل مقاصد الشريعة ليس خاصّا بالعلماء المجتهدين، وإنّما هو عامّ في المسلمين بلهَ نخبة المتعلّمين منهم، يأخذ منه كلّ على قدر طاقته ومبلغ استطاعته.

---

[1] معناه أن يكون الحكم الشرعي ثابتا في ذهن المسلم بصفة إيمانية نظرية مجرّدة، ولكن هذا الحكم يبقى محتاجا في تطبيقه إلى تبيّن الحالات التي ينطبق عليها في الواقع، فقد يكون الواقع جارية فيه حالات كثيرة متشابهة، بعضها يدخل تحت ذلك الحكم وبعضها لا يدخل، والنظر في تلك الحالات لتمييز ما هو مشمول بالحكم منها عمّا هو غير مشمول هو معنى تحقيق المناط، ومثاله أنّ السرقة ثابت فيها حكم شرعي معلوم، ولكن عند تطبيق ذلك الحكم ينبغي التحقيق في مناطه بتمييز ما هو سرقة مشمولة بالحكم عمّا لا يدخل تحت وصف السرقة من غصب وأخذ مال بشبهة تملّك وحرابة وغيرها فلا يُجرى عليها حكم السرقة.

[2] الشاطبي ـ الموافقات: 65/4

الفصل الأوّل

التحقيق في ذات المقاصد

تمهيد

إنّ الناظر في أحكام الشريعة حقٌّ عليه أن يكون نظره فيها مستصحبا على الدوام مقاصدها المبتغاة منها، وذلك في سبيل أن يقرّر من تلك الأحكام ما يؤول إلى تحقيق المصلحة، واستصحاب المقاصد عند النظر الفقهي يستلزم أن يكون استصحابا دارسا لتلك المقاصد في سبيل أن تكون مقاصد حقيقية معتبرة، وأن تكون ملائمة للحكم الشرعي المراد تقريره. والدرس المطلوب للمقاصد في هذا الخصوص هو درس لذات المقاصد من جهتين.

الجهة الأولى، دراسة تحقيقية للمقاصد بغاية تحديد درجاتها، وتنسيبها إلى أنواعها، فيُعلم إذن ما هو قطعي وما هو ظنّي، ويُعلم ما هو ضروري وما هو حاجي، وهكذا في كلّ الأنواع، فإذا ما نظر الفقيه في حكم شرعي، وتبيّن له المقصد منه، فإنّه يقدّر درجة ذلك المقصد وينسبه إليها، حتى إذا ما زاحم ذلك الحكم حكم آخر حقّق في مقصده أيضا وعيّن درجته، فيكون بيّنة لديه أسباب الترجيح بين الحكمين بناء على درجة المقصد الذي حدّده لكل منهما.

والجهة الثانية دراسة تحقيقية في أولوية المقاصد التي وقد تحديد درجاتها، وذلك بأن تقع المقارنة بين تلك المقاصد في حال تزاحمها، فيُعلم إذن ما هو أقوى منها، وما هو أعمّ، وما هو أقطع، وعلى أساس ذلك تُحدّد الأولويات، فيُقدّم بعض المقاصد على بعض بحسب ما قُدّرت عليه من الدرجات، ويؤدّي ذلك إلى ترجيح أحكام شرعية على أخرى، وإلى استبصار في استنباط أحكام ليس فيها دليل منصوص.

وهكذا يكون الفقيه وهو بصدد النظر في أحكام الشريعة ليعالج بها مشاكل الواقع قد حقّق في المقاصد الشرعية من حيث ذاتها ليعلم أوّلا درجاتها، وليعلم ثانيا أولوياتها فيما بينها، وبذلك يكون قد خطا خطوة مهمّة في تفعيل ما كان مستوعبا من مقاصد الشريعة بصفة نظرية، إذ هو قد وضع نصب عينيه في تقرير الأحكام ما وراءها من مقاصد تناسبها، بالتحقيق فيها من حيث ذاتها إلى أيّ درجة هي منتسبة، وما هي أولوياتها بالنسبة لبعضها، فيكون تقريره مبنيا بناء مقصديا، وذلك هو أحد المعاني المقصودة بتفعيل المقاصد الشرعية.

1 ـ تحديد درجات المقاصد

المقاصد الشرعية كما بيناّ سابقا هي تلك المصالح التي تحقّقها للأفراد والمجتمع الأحكام الشرعية، والتي من أجلها شرعت تلك الأحكام. وهذه المقاصد باعتبارها مصالح للعباد هي أنواع متعدّدة، ودرجات مختلفة في نطاق تلك الأنواع كما مرّ بيانه، فمنها ما هو كلّي ومنها ما هو جزئي، ومنها ما هو أصلي ومنها ما هو تبعي، ومنها ما هو ضروري ومنها ما هو حاجي أو تحسيني.

وحقّ الناظر في أحكام الشريعة أن يحدّد لكلّ حكم شرعي المقصد المبتغى منه، سواء كان ذلك الحكم معلوما بالنصّ أو مستنبطا بالاجتهاد، وأن يدرج ذلك المقصد ضمن نوعه وضمن درجته في سياق ذلك النوع،

كأن يُحدّد على سبيل المثال مقصد الحكم بتحريم السرقة بأنّه حفظ النفس ويوضع في درجة الضرورة، أو مقصد الحكم بجواز الطلاق بأنّه رفع المشقّة ويوضع في درجة الحاجة، أو مقصد الحكم بتحريم الزنا بأنّه حفظ النسل ويوضع في درجة المقصد الأصلي، أو مقصد الحكم بالإشهاد في النكاح بأنّه إبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح والمخادنة ويوضع في درجة المقصد الفرعي، وهكذا الأمر في كلّ الأحكام، فتُحدّد مقاصدها، وتحقّق درجاتها.

ولو وقعت الغفلة عن هذا التحقيق وأرسلت أحكام الشريعة إرسالا دون تنسيب مقاصدها إلى ما يليق بها من المراتب فإنّ ضررا كبيرا قد يلحق بالحياة لمّا تخضع لتوجيه الأحكام، وذلك جرّاء الاضطراب الذي يصيب تنسيب المقاصد إلى مراتبها، فإذا مقصد حفظ العقل الذي يقتضيه حكم تحريم الخمر يدرج ضمن درجة الحاجة أو التحسين وهو في حقيقته ضروري، ومقصد الحيلولة دون الخيلاء الذي يقتضيه الحكم بمنع إطالة الثياب وجرّ الذيول يُدرج ضمن الحاجة أو الضرورة وهو في حقيقته تحسيني، وذلك ما ينجرّ عنه خلل كبير، وهو ما يقع منه اليوم شيء كثير، والحال أنّ فاعليه قد يكونون دارسين للمقاصد الشرعية دراسة استيعاب شامل، ولكنها بقيت نظرية غير مفعّلة.

إنّ مقاصد الأحكام الشرعية قد تكون بيّنة جلية كأن تكون منصوصا عليها أو تكون مستفادة من الاطّراد المستفيض للأحكام، وقد تكون على قدر من الخفاء ممّا يستلزم بذل الجهد الكبير لاستكشافها، وقد بينّا سابقا الطرق التي تُعلم بها تلك الأحكام، ولكن حتى إذا علمت المقاصد بأيّ طريق من طرق العلم، فإنّ جهدا آخر ينبغي على الناظر الفقهي أن يبذله في شأنها، وذلك لتحديد نوعها وإناطتها بدرجتها فيما إذا كانت ضرورية أو حاجية أو تحسينة، وفيما إذا كانت أصلية أو فرعية، وفيما إذا كانت كلّية أو جزئيّة، فإذا علم الفقيه على سبيل المثال أنّ الحكم الشرعي بمنع الاحتكار

مقصده رواج المال بين أفراد المجتمع، فعليه أن يلحق هذا المقصد بدرجته فيما إذا كان مقصدا ضروريا أو حاجيا، وفيما إذا كان أصليا أو فرعيا.

وإنّما يُعدّ هذا التحقيق في درجات المقاصد خطوة ضرورية لتفعيل المقاصد الشرعية لأنّ استحضار الفقيه للمقصد الشرعي من كلّ حكم محدّدا في نوعه ودرجته يكون له دور كبير في تقرير الحكم ابتداء، وفي الموازنة بين الأدلّة بقصد ترجيح حكم على آخر، وفي ترجيح فهم على آخر في دائرة ما يحتمله ذات الدليل من الأفهام التي تبنى عليها الأحكام فتختلف باختلافها.

ومن أمثلة ذلك ما انتهجته عائشة رضي الله عنها في ردّها خبر ابن عمر في أنّ الميّت يُعذّب ببكاء أهله عليه[1]، رادّة ظاهر الحكم الذي يتضمّنه، مرجّحة عليه الحكم الذي يتضمّنه قوله تعالى: ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾ (الأنعام/164)، فهذا الترجيح لدليل على آخر، وبالتالي لحكم على آخر إنّما تمّ جرّاء تحديد المقصد الشرعي لكلّ منهما وتقدير نوعه ودرجته، إذ المقصد الشرعي من خبر ابن عمر هو منع الأذى عن السامعين الذين يتأذّون بالعويل على الميّت، أو لعلّه قطع الطريق على وساوس النفس بالاحتجاج على قدر الموت، بينما المقصد الشرعي من الحكم بأن لا تزر وازرة وزر أخرى هو تحقيق العدالة بين الناس، وهو مقصد ضروري وكلّي وأصلي، وليس المقصد الأوّل كذلك[2].

ومن أمثلة ذلك أيضا ما انتهجه عامّة الفقهاء من الحكم بمنع أن يسلّم المسلمون أموال السفهاء إليهم ويمكّنوهم منها استنتاجا من قوله تعالى: ﴿ **ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما** ﴾ (النساء/5)

[1] أخرجه البخاري: كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت: « **إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه** »
[2] راجع: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 139.

مرجّحين هذا الحكم على الحكم بمنع أن يسلّم أيّ مسلم ماله إلى السفهاء، وهما حكمان يحتملهما نصّ الآية، ولكن رُجّح الأوّل بناء على تحديد المقصد الشرعي من كلّ منهما، إذ الحكم الأوّل مقصده أن تكون كلّ أموال الأمّة مصونة عن عبث السفاهة باعتبار أنّ المال وإن كان مملوكا للأفراد فإنّ لمجموع الأمّة فيه حقوقا، فهو مقصد كلّي[1]، بينما الحكم الثاني مقصده صيانة مال الأفراد عن عبث السفهاء، فهو مقصد جزئي، والكلّي من المقاصد مقدّم على الجزئيّ منها.

وإذا كان المطلوب من الفقيه أن يحدّد درجات المقاصد، وأن يدرج كلّ مقصد ضمن نوعه كخطوة أساسية في سياق تفعيلها في نظره الفقهي فإنّ السبل التي عليه أن يسلكها في هذا التحقيق هي سبل غير مستبينة ولا منضبطة بحيث يؤدّي به ذلك التحقيق إلى مقصوده بيسر، فنصوص الشريعة لا تنصّ على مسالك هذا التحقيق، وعلماء المقاصد لم يولوا فيما يبدو لنا العناية الكافية بهذا الأمر بحيث تفضي اجتهاداتهم في ذلك إلى قواعد منضبطة أو شبه منضبطة، وذلك ما كان مُشتكًى للإمام ابن عاشور عند تقسيمه للمصالح والمفاسد إلى ما هو من المقاصد الأصلية وما هو من المقاصد الوسائل، إذ قال: "وهو مبحث مهمّ لم يف المتقدّمون بما يستحقّه من التفصيل والتدقيق.. سوى ما ذكر في كتاب القواعد لعزّ الدين بن عبد السلام، وما زاده شهاب الدين القرافي في الفرق الثامن والخمسين"[2]، فكيف يمكن أن تُحدّد رتب المقاصد من الأنواع والدرجات كمقدّمة من مقدّمات تفعيلها؟

إنّ القاعدة الأساسية في ذلك هي قياس ما يكون عليه المقصد من درجة القوّة في المصلحة التي يتضمّنها، فبحسب قوّة تلك المصلحة يُلحق

---

[1] راجع: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 235/4

[2] ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 331، وراجع: عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام: 46/1.

المقصد بنوعه ودرجته. وقوّة المصلحة قد تُقاس بحسب القوّة في ذاتها فيما إذا كانت ضرورة لحياة الفرد والمجتمع أو حاجة رافعة للمشقّة، أو تحسينا وتكميلا للحياة، فيُنسب المقصد إذا بحسب ذلك إلى درجة من هذه الدرجات، وذلك كأن يُدرج مقصد تحقيق الكرامة والحرّية للإنسان في درجة الضرورة لقوّة المصلحة التي يتضمّنها، وكأن يُدرج مقصد التطيّب وأخذ الزينة في الملبس في رتبة التحسين لضعف المصلحة فيه.

وقد تُقاس قوّة المصلحة في تقدير المقصد الشرعي بحسب درجة الوضوح في الدلالة عليه، وذلك كأن تكون تلك الدلالة مستفادة من نصوص قطعية الدلالة والثبوت، كتلك الآيات القرآنية المستفيضة الدالّة على أنّ من مقصد الأحكام الشرعية التيسير ورفع الحرج، وقد ذكرنا سابقا جملة منها، أو تكون مستفادة من استقراء لأحكام كثيرة اشتركت في نفس العلّة استقراء يفيد القطع بأنّ تلك العلّة هي المقصد الشرعي لتلك الأحكام كما مرّ بيانه سابقا، وحينئذ تُدرج هذه المقاصد ضمن نوع المقاصد القطعية، فإذا ما كانت الدلالة على المقصد الشرعي غير قطعية فإنّه يُدرج ضمن درجة الظنّ. ومن المعلوم أنّ ما أرشد إليه الشارع بالدلالة القاطعة تكون المصلحة فيه في أغلب الأحوال أقوى ممّا أرشد إليه بالدلالة الظنّية.

وقد تُقاس قوّة المصلحة بحسب ما تتّصف به من الكلّية والجزئية، سواء باعتبار مدى شمولها لوجوه الحياة، أو باعتبار مدى شمولها لأفراد الناس، فإذا كان المقصد الشرعي يشمل كلّ وجوه الحياة الإنسانية أو الكمّ الكبير منها، أو كان يستغرق كلّ أفراد الأمّة أو العدد الأكبر منها أُدرج ضمن المقاصد الكلّية والعامّة، وذلك مثل مقصد العدل الذي يشمل كلّ وجوه الحياة، ومقصد الشورى الذي يشمل كلّ أفراد المجتمع، وإذا كان المقصد الشرعي يشمل العدد الأقلّ من وجوه الحياة أو من أفراد المجتمع أُدرج ضمن المقاصد الجزئيّة. ومن البيّن أنّ المصلحة التي تشمل العدد الأكبر هي أقوى من المصلحة التي تشمل العدد الأقلّ.

والعلم بمدى قوّة المصلحة التي تتضمّنها المقاصد الشرعية المبتغاة من الأحكام من أجل تحديد درجاتها ليس هو أيضا بالأمر المنضبط من خلال قواعد معلومة على وجه القطع ولا حتى الظنّ الغالب، فنصوص الشريعة لم يرد فيها ذلك الضبط، وعلماء المقاصد على ما نعلم لم يفصّلوا القول في ذلك بما يجعل مسالك هذا العلم من الجلاء بحيث يسهل على الفقيه أن يدرج على وجه اليسر مقاصد الأحكام في درجاتها الملائمة لها ضرورة أو حاجة أو كلّية أو جزئيّة، فبقي الأمر إذن متروكا للاجتهاد في النظر لإلحاق كلّ مقصد بمقامه، ويمكن لهذا الاجتهاد أن يستنير ببعض القواعد من أجل ذلك الإلحاق، ومن تلك القواعد نذكر ما يلي:

أ ـ الاستدلال بقوّة الأمر والنهي

قد يُستدلّ على صنف المقصد الشرعي ودرجته بما يكون عليه الحكم الذي وضع لأجل تحقيقه من قوّة الأمر بفعله أو قوّة النهي عنه، سواء بما تدلّ عليه ألفاظ الأمر والنهي وتعابيره، أو بما يدلّ عليه التواتر والاطّراد، فإذا كان الأمر أو النهي قاطعا بأيّ سبب من أسباب القطع دلّ ذلك على قوّة المصلحة التي يتضمّنها المقصد الذي من أجله وضع، وكلّما كان أيّ منهما أقلّ قطعا وأكثر لينا نقصت قوّة المصلحة في مقصده الشرعي، فتوضع إذن المقاصد التي جاءت لتحقيقها الأوامر والنواهي القاطعة في القمّة من السلّم المقصدي، وتتوالى بعد ذلك في درجاته الأدنى المقاصد التي أحكامها أقلّ قوّة في الأمر والنهي.

ويمكن أن يندرج ضمن هذا المسلك ما تقرّر في أحكام الشريعة من ترتيب لتلك الأحكام بين فرض وحرام ومستحبّ ومكروه ومباح، ومن ترتيب بين الكبائر والصغائر في الآثام، ومن ترتيب بين ما هو معلوم من الدين بالضرورة وبين ما هو دون ذلك، فالأحكام التي تأتي على رأس هذه الأقسام تكون مقاصدها مدرجة ضمن أعلى مراتبها في القوّة، وذلك من

مثل مقصد حفظ النسل الذي وضع له من بين ما وضع حكم تحريم الزنى تحريما قاطعا إذ هو من كبائر الآثام، فيدرج إذن ضمن رتبة المقاصد الضرورية والكلّية والقطعية، ومقصد التوثيق في الزواج الذي وضع لتحقيقه حكم وجوب الإشهاد بدلالة الظنّ الغالب، فيدرج إذن ضمن رتبة المقاصد الحاجية والجزئيّة، وهكذا الأمر يطّرد فيه التناسب بين قوّة الأمر والنهي في الحكم الشرعي وبين الدرجة التي ينزّل فيها المقصد الذي من أجله شرع، وذلك ما ضبطه الإمام الشاطبي في إحدى قواعده التي حرّرها بقوله: "هي أنّ أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبّعت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها [أي مخالفة تلك المقاصد]"[1].

ب ـ الاستدلال بقوّة العقاب

قد يقع الاستدلال على رتبة المقصد الشرعي بما رُتّب على الحكم الذي شرع لأجله من عقوبة دنيوية، فإذا كانت تلك العقوبة شديدة قاسية دلّ ذلك على أنّ المقصد الشرعي المبتغى منه يتضمّن مصلحة في الدرجة العليا من القوّة، فيدرج إذن في الدرجة العليا من السلّم المقصدي. ومن ذلك على سبيل المثال أنّ الأحكام الشرعية المتضمّنة لعقوبات الحدود المتّصفة بالشدّة كانت مقاصدها على وجه العموم هي المقاصد الضرورية من مثل مقصد حفظ المال الذي وضع لتحقيقه الحكم بتحريم السرقة وحُدّدت فيه عقوبة القطع، وكذلك مقصد حفظ النفس الذي شرع من أجله الحكم الشرعي بعقوبة القصاص.

فإذا كانت العقوبة المفروضة أخفّ درجة دلّ ذلك على أنّ المقصد الشرعي المبتغى منها ينبغي أن يوضع في درجة أدنى ضمن السلّم المقصدي، ولعلّ ذلك كان من بين الأسباب التي جعلت الإمام ابن عاشور

---

[1] الشاطبي ـ الموافقات: 157/2.

يعارض في أن يكون المقصد الشرعي من الحكم بتحريم القذف وهو حفظ العرض مدرجا ضمن الضروريات، وأدرجه ضمن الحاجيات، إذ هو وإن وردت فيه عقوبة حدّية هي الجلد إلاّ أنّها أخفّ من سائر الحدود الأخرى[1].

ولكن إذا كانت أحكام العقوبات وضعت لتحقيق مقاصد عليا، فليس معنى ذلك أنّ كلّ المقاصد المبتغاة من الأحكام التي لم تحدّد فيها عقوبات هي من المقاصد الأدنى في قوّة المصلحة، وهي بالتالي الأدنى في السلّم المقاصدي؛ ذلك لأنّ العقوبات على مخالفة الأحكام الشرعية لم يرد بها التشريع إلاّ في عدد محدود، وهي تلك العقوبات المعروفة بالحدود، وقد تُركت أكثر المخالفات في تحديد عقوباتها للاجتهاد فيما يُعرف بالتعزير، وقد تبلغ العقوبة بالتعزير من الشدّة ما تبلغه الحدود، تناسبا في ذلك مع ما تحدثه المخالفة الشرعية من الضرر، فللفقيه أن يقيس في تقديره لقوّة المقاصد فيما لم يرد فيه حدّ على ذلك التناسب بين قوّة المقصد وبين ما شرع في حكمه من عقوبة فيما وردت فيه عقوبة ليكون له ذلك مسلكا يستهدي به في تحديد درجات المقاصد، وهو ما بيّنه الإمام أبو زهرة في قوله: "وإنّ العقوبات على ذلك تتفاوت مقاديرها بتفاوت قوّة الاعتداء، فالعقوبة بسبب الاعتداء على ضروري أقواها، ودونها ما يكون عقوبة على الاعتداء على حاجي، ودونها ما يكون لأجل التحسيني"[2].

ج ـ الاستدلال بقوّة الوعد والوعيد

كثير من أحكام الشريعة ترد في النصوص المشرّعة لها مصحوبة بوعد على إتيانها أو وعيد على مخالفتها، ولكلّ من الوعد والوعيد درجات تتردّد بين

---

[1] راجع: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة الإسلامية: 236.

[2] أبو زهرة: العقوبة 45، راجع في هذه المعاني: العز بن عبد السلام ـ قواعد الحكام: 46 وما بعدها.

القوّة والضعف، ويمكن للناظر في مقاصد الشريعة أن يستدلّ بدرجة القوّة في الوعد والوعيد على درجة القوّة في المقصد الشرعي الذي من أجله وضع الحكم، فإذا كان الوعد أو الوعيد في حكم مّا في قمّة التبشير أو الغلظة دلّ ذلك في الغالب على أنّ ذلك الحكم وضع لتحقيق مقصد ضروري، وإذا كان أيّ منهما خفيفا دلّ ذلك على أنّ المقصد منه هو في درجة أدنى من القوّة.

ومن ذلك على سبيل المثال أنّ حكم الجهاد جاء فيه وعد بالأجر العظيم في قوله تعالى: ﴿ **وفضّل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما** ﴾ (النساء/95)، والكذب على النبي صلّى الله عليه وسلّم جاء فيه وعيد شديد كما في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « **من كذب عليّ متعمّدا فليتبوأ مقعده من النار** »[1]، فهذه القوّة في الوعد والوعيد يستدلّ بها على أنّ المقصد الشرعي من كلّ من الحكمين وهو حفظ الدين هو مقصد يحتلّ أعلى مراتب القوّة ضرورةً وكلّيةً، فإذا كان الوعد أو الوعيد غفلا ممّا يفيد القوّة كما الوعد بالأجر على وضع اللقمة في فم الزوجة[2]، أو على أكل الطير والبهائم من الزرع[3] كان ذلك شاهدا على أنّ المقصد المطلوب وهو الألفة الزوجية أو الرحمة بالحيوان كان في درجة من القوّة أدنى حاجة أو تحسينا.

وقد يشكل في هذا الصدد ما ورد أحيانا من وعيد مغلّظ أو وعد عظيم على أفعال تبدو مقاصدها صغيرة كالمرأة التي تُوعّدت بالنار بسبب هرّة ربطتها حتى ماتت جوعا، أو الرجل الذي وعد بدخول الجنّة من أجل إنقاذ كلب من العطش[4]، أو ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلم: « **من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرّة لم يأت أحد يوم القيامة**

---

[1] أخرجه البخاري: كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت.

[2] أخرج البخاري: كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء قوله صلى الله عليه وسلم: « **مهما انفقت من نفقة فإنها صدقة، حتى اللقمة التي ترفعها إلى في امراتك** »

[3] راجع مسلم: كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع

[4] روى البخاري: كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان: « **أنّ رجلا رأى كلبا يأكل الثرى من العطش فأخذ الرجل خفه فجعل يغرف له به حتى أرواه، فشكر الله له فأدخله الجنة** »

بأفضل ممّا جاء به إلاّ أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه » [1] فهذا الوعد وذاك الوعيد في الحالين ليسا متعلّقين بذات الفعل الصغير الذي اقترن بهما، وإنّما هما متعلّقان بالحال التي أصبح عليها من تصدر عنهم هذه الأفعال من رحمة في المثال الأوّل وقسوة في الثاني وتعظيم لله تعالى في الثالث، وربّما كان بعض من هذا الوعد والوعيد أيضا غير مراد بهما الجزاء على ذات تلك الأفعال على وجه الحقيقة، وإنّما المراد بهما الترغيب والترهيب، فكأنّ هذا الجزاء ليس نصّا في معناه وإنّما المقصود به الدفع إلى الخير والصدّ عن الشر[2]، وربّما يكون هذا المعنى هو ما أراده ابن عاشور في قوله: "على العالم المتشبّع بالاطّلاع على مقاصد الشريعة وتصاريفها أن يفرّق بين مقامات خطابها، فإنّ منها مقامات موعظة وترغيب وترهيب، ومنها مقام تعليم وتحقيق، فيردّ كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورده اللائق"[3].

د ـ الاستدلال بقوّة المنفعة والضرر

لم يرد في الشريعة تنصيص على العقوبة في كلّ حكم شرعي، كما لم يرد فيها كلّها وعد أو وعيد، بل إنّ كثيرا من الأحكام المتعلّقة بشؤون الحياة تركت للاجتهاد على أساس ما أصبح يعرف بالمصلحة المرسلة، وهذه الأنواع من الأحكام تقدّر مقاصدها في درجتها بحسب ما يقدّر أنّها تنتهي إليه من قوّة المنفعة أو قوّة الضرر الذي تحدثه في حياة الناس، فكلّما تبيّن أنّ في حكم ما من هذه الأحكام حين الالتزام به منفعة عظيمة أو تبيّن أنّ في عدم الالتزام به ضررا عظيما قدّر مقصده في الدرجة العليا من سلّم المقاصد، وكلّما تناقص النفع أو الضرر تناقصت الدرجة في ذلك السلّم.

---

[1] أخرجه مسلم: كتاب الذكر والدعاء، باب فضل التهليل

[2] راجع: العز بن عبد السلام ـ قواعد الأحكام: 24 وما بعدها.

[3] ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 273/1.

إنّ الأفعال التي تلحق بالبيئة ضررا يخلّ بتوازنها وينتهي بها إلى الدمار فتصبح غير صالحة للحياة هي على سبيل المثال أفعال لا يمكن أن يحكم عليها شرعا إلاّ بالتحريم، والمقصد الشرعي من هذا الحكم لا يكون إلاّ مقصدا كلّيا ضروريا وهو حفظ البيئة، وإنّما أدرج ضمن هذه الدرجة نظرا لقوّة المنفعة المترتّبة على الامتثال له، وشدّة الضرر الذي يترتّب على عدم الالتزام به، فإذا ما وقع حكم شرعي بوجوب التقيّد بآداب التعامل مع الحدائق العامّة في المدينة حفاظا عليها كان ذلك الحكم مقصده جزئيا تحسينيا إذ منفعته ليست بالضرورية ولا الحاجية، وهكذا تدرج المقاصد الشرعية للأحكام في منازلها وفق هذه المسالك التي تشترك في اعتماد الدلالة على قوّة المنافع أو الأضرار التي يفضي إليها التزام تلك الأحكام أو مخالفتها[1].

2 ـ تحديد أولويات المقاصد

لمّا تُحدّد درجات المقاصد الشرعية، فيُلحق كلّ حكم بدرجته المناسبة له تأتي مرحلة أخرى من مراحل تفعيل المقاصد وهي مرحلة الموازنة بينها لتحديد أولوياتها. والموازنة بين المقاصد الشرعية لتقديم بعضها على بعض من أجل إقرار الأحكام التي تقدّم مقاصدها ينبغي أن يجريها الفقيه على أساس من قواعد منضبطة أو هي قريبة من الانضباط، وذلك لينتهي إلى نتائج في تحديد الأولويات يتحقّق بها النفع وينتفي بها الضرر بأكبر قدر ممكن، ولئلاّ يجري الأمر فيها على ما تمليه شهوات النفوس وأهواؤها، وتخرّصات الخواطر وأوهامها. ومن بين تلك القواعد في تحديد أولويات المقاصد نذكر ما يلي:

[1] راجع شرحا مهمّا في الأسس التي تقدّر على أساسها درجات المقاصد ضرورة وحاجة وتحسينا في: جمال الدين عطية ـ نحو تفعيل مقاصد الشريعة: 59 وما بعدها..

أ ـ الموازنة بحسب قوّة الثبوت

إنّ المقصد الشرعي المتضمّن لتحقيق المصلحة ودرء المفسدة غاية للحكم الشرعي لا يكون في كلّ حكم من الأحكام بيّنا مقطوعا به بحيث يتحقّق الفقيه من أنّه هو المقصود من الحكم المحقّق للمصلحة الحائل دون المفسدة على وجه اليقين، بل إنّه يكون في بعض الأحكام كذلك، ويكون في بعض الأحكام الأخرى أقلّ ظهورا، فيحصل في رأي الفقيه على وجه الظنّ، بل قد يكون أحيانا ملتبسا فيتوهّمه الفقيه مقصدا شرعيا وهو في الحقيقة ليس كذلك.

وحينما تعرض للفقيه أحكام تختلف في مقاصدها من حيث وضعها في ذهنه تيقّنا منها أو ظنّا فيها أو توهّما لها، فإنّ عليه أن ينظر فيها النظر الدقيق الذي يوازن فيه بينها من حيث درجة وثوقه بها محقّقة للمصلحة دارئة للمفسدة، فإذا ما تعارضت الأحكام فإنّ عليه أن ينتهي إلى ترجيح ما كان مقصده يقينيا قطعيا، وتأخير ما كان ظنّيا، وإسقاط ما كان موهوما؛ وذلك لأنّ اليقيني أقرب إلى أن يكون محقّقا للمصلحة من الظنّي الذي يتيح الظنّ فيه تطرّق الاحتمال لأن يكون غير محقّق لها، إذ هو باعتبار ذلك الظنّ يحتمل أن لا يكون مقصدا شرعيا أصلا. وهذه الموازنة بين الأوضاع التي يكون عليها المقصد الشرعي في درجة ثبوته عند الفقيه يقينا أو ظنّا يمكن أن تتم من جهتين.

أوّلا ـ الموازنة بالتحقّق النظري

ومعناه أن ينظر الفقيه في المقصد الشرعي الذي بدا له مقصدا للحكم الذي يريد تقريره، فيتبيّن الأدلّة الواردة في شأنه إذا ما كانت أدلّة منصوصا عليها بصفة مباشرة أو مضمّنة في التصرّفات الشرعية المطّردة كما سبق بيانه، أو كانت أدلّة غير منصوص عليها ولكن يحكم بها العقل في تبيّنه للمصالح والمفاسد، فينتهي هذا النظر إلى تحديد درجة المقصد المنظور

فيه من حيث درجة الوثوق به، فيما إذا كان ذلك الوثوق يبلغ درجة اليقين بناء على أدلّته القطعية، أو يقف عند درجة الظنّ بناء على أدلّته الظنّية، أو يتبيّن أنّه مقصد موهوم ليس فيه من تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة. وبناء على هذا التحديد لدرجة وثوقية المقاصد يقدّم الفقيه عند تقرير الأحكام ما كان منها أوثق، فيرجّح ما مقصده قطعي على ما مقصده ظنّي، ويرجّح ما مقصده ظنّي على ما مقصده موهوم.

ومن أمثلة ذلك أن يظهر في البلاد التي فيها أقلّية مسلمة نزوع من قِبل بعض المسلمين إلى سرقة الأموال بعلّة استحلال مال غير المسلمين في هذه البلاد، فالفقيه الناظر في هذه الحادثة قد يجد نفسه أمام ثلاثة أحكام. أوّلها حكم بوجوب التصدّي لذلك ومنعه، ومقصده الشرعي مقاومة المنكر ودفع الشوائب والتهم عن الإسلام الذي تدلّ عليه أدلّة قطعية من القرآن والحديث. وحكم بمنع التصدّي لذلك، ومقصده الحفاظ على النفس وعدم الإلقاء بها إلى التهلكة لما يتوقّع أن ينتج عن هذا التصدّي من التعرّض للضرر، وحكم يلزم بمدّ يد العون لأولئك اللصوص وتشجيعهم والتغطية عليهم، ومقصده على ما يتوهّم تقوية المسلمين بهذا المال المسروق وإضعاف أعدائهم بسرقته.

وحينما يوازن الفقيه بين هذه المقاصد الثلاثة من حيث ثبوتها ليرجّح على أساس ذلك الحكم المناسب، فإنّه سيجد المقصد الأوّل هو مقصد ثابت بالقطع لتوافر الأدلّة النصيّة والعقلية عليه، وسيجد المقصد الثاني مقصدا ظنّيا، إذ التصدّي لهذا المنكر لا يترتّب عليه بالضرورة تعريض النفس للهلاك، ولهذا التصدّي طرق وأساليب كثيرة تجعل القائم به في مأمن من تعريض نفسه للأذى، أمّا المقصد الثالث فسيجده الناظر فيه مقصدا موهوما إذ فساده كبير وليس فيه من مصلحة لا للإسلام ولا للمسلمين، فضلا عن كونه لا ينبني على دليل؛ ولهذا فالترجيح سيكون ترجيحا للحكم الأوّل بسبب ثبوته على وجه القطع، فإذا ما انحصر الأمر

بين الحكمين الثاني والثالث لفقدان القدرة على التصدّي لمنع هذه الأعمال بسبب أو لآخر من الأسباب وقع ترجيح المقصد الظنّي الذي هو مقصد الحكم الثاني على المقصد الموهوم الذي هو مقصد الحكم الثالث، وهكذا تترتّب المقاصد عند الموازنة بينها من جهة قوّة ثبوتها بحسب الأقوى منها فالأقوى من تلك الجهة.

ثانيا ـ الموازنة بالتحقّق العملي

قد يحصل للناظر في المقاصد من حيث ثبوتها رأي قاطع بأنّ هذا المقصد يقيني وذاك ظنّي، وذلك بناء على الأدلّة النظرية النصيّة أو العقلية التي حدّدت درجة الثبوت، وتلك درجة في النظر الفقهي ضرورية ولكنّها غير كافية؛ وذلك لأنّ مقاصد الشريعة إنّما قرّرها الشارع من أجل أن تتحقّق في واقع الحياة ليكون لها أثر فعلي، ولم تشرع لتبقى مجرّد علم نظري مهما يكن عليه ذلك العلم من الوثوق في ذاته، فحقّ الفقيه إذن أن ينظر في تلك المقاصد التي حدّد درجاتها في قوّة ثبوتها نظريا من حيث ما تصير إليه من تحقّق فعلي في الواقع فتؤتي ثمارها، أو عدم تحقّق فلا يكون لها أثر بل قد يكون الأثر عكس المطلوب.

ومقاصد الشريعة سواء كانت في قوّة ثبوتها النظرية قطعية أو ظنّية حينما تتنزّل الأحكام المقرّرة من أجلها على الواقع المراد التأثير فيه بتحقيق المصلحة ودرء المفسدة قد تعترضها ظروف وملابسات عينيّة ناشئة من ذات ذلك الواقع، وهي ظروف وملابسات تجعل المقصد الشرعي لا يتحقّق حينما ينزّل الحكم الشرعي الموضوع من أجله؛ ولذلك فإنّ المقصد الشرعي الذي يكون قطعيا في ثبوته نظريا قد يصبح ظنّيا من حيث حصوله في الواقع، والمقصد الشرعي الذي يكون ظنّيا في ثبوته نظريا قد يصبح قطعيا في حصوله في الواقع؛ ولذلك فإنّ الفقيه عند تحديد درجات الثبوت للمقاصد الشرعية ينبغي أن لا يكتفي بتحديد تلك الدرجات في

وجهها النظري، بل عليه أن يتتبّعها أيضا في أيلولتها الواقعية ليتبيّن درجاتها الثبوتية من حيث الوقوع أيضا، وذلك حتى تكتمل عنده هذه الصورة الحقيقية لدرجات المقاصد في ثبوتها قطعا وظنّا، وتكتمل عنده أيضا أسباب الترجيح للأحكام بحسب مقاصدها.

لقد كان أمام عمر بن الخطّاب عام الرمادة حكمان شرعيان متزاحمان، أحدهما الحكم بتطبيق حدّ السرقة، وثانيهما الحكم بالامتناع عن تطبيق هذا الحدّ. والحكم الأوّل مقصده الشرعي مقصد قطعي نظريا، وهو مقصد حفظ المال الذي تواترت عليه الأدلّة النصّية والعقلية، ولكنّ هذا المقصد بالرغم من قطعيته النظرية فإنّه بسبب ظرف المجاعة سوف لن يكون له تحقّق في الواقع، إذ الجائع سيضطرّه جوعه إلى السرقة. والحكم الثاني مقصده الشرعي رفع الحرج والشدّة على الأمّة بما يصيب أفرادها من ظلم لو حُدّوا على ما سرقوا بسبب الجوع، وهذا المقصد وإن كان ظنّيا من حيث النظر إلاّ أنّه قطعي أو قريب من القطعي من حيث الوقوع، فالامتناع عن إقامة الحدّ سيرفع الشدّة والحرج وسيحول دون ظلم الحدّ في السرقة بسبب الجوع؛ ولذلك فقد رجّح ابن الخطّاب هذا المقصد الثاني فحكم بالحكم الذي يقتضيه، وترك الحكم الأوّل للقطع بعدم حصوله في الواقع وإن يكن مقطوعا به نظريا.

ب ـ الموازنة بحسب قوّة الأثر

المقصد الشرعي المبتغى من الأحكام هو أن تكون تلك الأحكام مؤثّرة في الحياة تأثيرا تحصل به المصلحة وينتفي به الضرر. والمصلحة التي تبغي الأحكام حصولها والضرر الذي تبتغي درأه أنواع ودرجات، فبعض المصالح وبعض المفاسد تؤثّر في الحياة تأثيرا بالغا قد يصل إلى السعادة أو إلى الدمار، وبعضها قد يؤثّر فيها أقلّ من ذلك إلى أن يكون أثرا بسيطا من الصلاح والفساد.

وتحديد أولويات المقاصد يقتضي الموازنة بينها من جهة كونها آثارا في الحياة لتلك الأحكام الموضوعة من أجلها، فيتبيّن إذن مقدار ما يتحقّق من مصلحة تضمّنتها تلك المقاصد جرّاء تطبيق أحكامها، فيحدّد الفقيه بناء على ذلك الحكم الفقهي الذي يكون أجلب للمصلحة وأدرأ للمفسدة، إذ الأحكام الشرعية كلّها إنّما غايتها تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

وقد تقرّر عند بعض علماء المقاصد أنّ أيّما فعل يقع في الحياة لا يمكن أن يكون فيه للإنسان منفعة مطلقة لا يشوبها ضرر بحال من الأحوال، كما لا يمكن أن يكون فيه للإنسان ضرر مطلق لا يشوبه نفع على أيّ وجه من الوجوه، وهذا ما قرّره الشاطبي في قوله: "إنّ المصالح الدنيوية ـ من حيث هي موجودة هنا ـ لا يتخلّص كونها مصالح محضة... لأنّ تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاقّ قلّت أو كثرت... كما أنّ المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود؛ إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلاّ ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير"[1].

وتقرّر عند آخرين أنّ المصلحة المحضة والمفسدة المحضة لئن كان لهما وجود فهو وجود نادر عزيز، وهو ما ذهب إليه العزّ بن عبد السلام في قوله: "المصالح المحضة قليلة وكذلك المفاسد المحضة، والأكثر منها اشتمل على المصالح والمفاسد"[2]، وفي قوله: "واعلم أنّ المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإنّ المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلاّ بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق"[3]، وهو أيضا ما قرّره ابن عاشور في قوله: "إنّ النفع الخالص والضرّ الخالص

[1] الشاطبي ـ الموافقات: 20/2)
[2] العز بن عبد السلام ـ قواعد الأحكام: 12/1،
[3] نفس المصدر: 5.

وإن كانا موجودين إلاّ أنّهما بالنسبة للنفع والضرّ المشوبين يعتبران عزيزين"[1].

ومهما يكن من هذا الاختلاف فقد استقرّ الرأي عند الجميع على أنّ المعتبر في تحديد أيّ فعل من حيث كونه يؤدّي إلى المنفعة أو إلى الضرر هو ما يغلب عليه منهما، فإن غلب نفعه على ضرّه عدّ مصلحة، وإن غلب ضرّه على نفعه عُدّ مفسدة، وفي نطاق ذلك تترتّب المصلحة والمفسدة درجات بحسب نسبة كلّ منهما إلى الآخر، وهو ما انتهى إليه الشاطبي في قوله: "فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنّما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفا، وإذا غلبت الجهة الثانية فهي المفسدة المفهومة عرفا"[2]. وبناء على ذلك يمكن أن تتمّ الموازنة بين مقاصد الشريعة باعتبارها آثارا للأحكام الضابطة للأفعال من أجل تحقيق أكبر قدر من الصالح ودرء أكبر قدر من المفاسد على الأنحاء الثلاثة التالية:

أولا ـ الترجيح بغلبة النفع على الضرر

حينما ينتهي الفقيه في نظره الاجتهادي إلى التردّد بين حكمين يقدّر أنّ أحدهما سيكون له أثر في الحياة تغلب فيه المنفعة على الضرر فإنّ عليه أن يرجّح الحكم الذي يتبيّن أنّ مقصده يغلب نفعه على ضرّه، وذلك بعد موازنة بين المقصد من الحكمين فيما يشتملان عليه من المصلحة والمفسدة.

فإذا ما تردّد الفقيه على سبيل المثال بين حكم شرعي بوجوب الإنقاذ لمن أشرف على الهلاك بغرق أو غيره من قبل من يكون حاضرا المشهد، وبين الحكم بعدم الوجوب في ذلك إباحةَ أو ندبا، فإنّ عليه أن ينظر في

[1] ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 215.
[2] الشاطبي ـ الموافقات: 20/2.

المقصد من كلّ من الحكمين اللذين تردّد بينهما، وحينئذ فإنّه سيجد أنّ الحكم بالوجوب مقصده حفظ النفس الإنسانية من الهلاك، وأن الحكم بالجواز أو الإباحة مقصده الإعفاء من تحمّل جهد وضياع وقت والتفريط في مصالح وأعمال بغير أجر بالنسبة للمنقذ، ثمّ سيتبيّن له بعد الموازنة أنّ مقصد حفظ النفس يشتمل على مصلحة عظيمة، إذ النفس البشرية ﴿ **من أحياها فكأنّما أحيا الناسَ جميعًا** ﴾ (المائدة/32)، وهي مصلحة تصغر بالقياس إليها مفسدة ضياع الجهد والوقت دون أجر، وأنّ مقصد الإعفاء من تحمّل الجهد دون أجر تلابسه مفسدة عظيمة هي هلاك النفس البشرية التي كرّمها الله تعالى ودعا إلى إحيائها، وعليه بعد هذه الموازنة أن يرجّح الحكم بالوجوب لقوّة ما يتضمّن مقصده من النفع، على الحكم بالجواز لقوّة ما يلابس مقصده من الضرر[1].

ثانيا ـ تغليب درء الضرر على جلب النفع

إنّ الترجيح الآنف الذكر يتعلّق بالموازنة بين مقصدين بيّن في أحدهما تضمّنه لمنفعة متمحّضة أو غالبة، وبيّن في الآخر تضمّنه لضرر متمحّض أو غالب، ولكن قد تطرأ أوضاع في الحياة يتراءى فيها للفقيه حكم شرعي يتضمّن مقصده تحقيق مصلحة، وحكم آخر يتضمّن مقصده دفع مفسدة، وأنّ تلك المفسدة مساوية في قوّتها للمصلحة أو رابية عليها، ففي هذه الحالة ينبغي على الفقيه أن يرجّح الحكم الذي فيه درء المفسدة على الذي فيه تحقيق المصلحة، وهذا هو المقصود بالقاعدة الفقهية الذهبية التي ضُبطت في عبارة "درء المصلحة مقدّم على جلب المصلحة".

إنّ الخمر والميسر لو حكم فيهما بالإباحة لكان في ذلك الحكم مفسدة كبيرة تطال العقول والأجسام والأموال، ولكن مع ذلك سوف تحصل منهما منفعة ولكنّها صغيرة متمثّلة في بعض الربح المالي؛ ولذلك

[1] راجع أمثلة كثيرة على هذا المعنى في: العز بن عبد السلام ـ قواعد الأحكام: 84/1 وما بعدها.

فقد عُدل عن الحكم بالجواز إلى الحكم بالمنع فيهما تقديما لدرء للمفسدة الكبيرة على تحصيل المنفعة الصغيرة.

وكذلك الأمر فيما لو تعادلت مصلحة ومفسدة في قوّة التأثير لحكمين يردان على ذات المعنى، فإنّه يقدّم الحكم الذي تُدرأ به المفسدة على الذي تُجلب به المصلحة، وذلك كما إذا تزاحم حكم المنع وحكم الإباحة على إقامة فرن يصنع خبزا فينتفع به صاحبه كما ينتفع به أهل الحيّ، ولكنّ ذلك الفرن تتصاعد منه أدخنة تضرّ بأجواره من السكّان في صحّتهم، وتنغّص عليهم راحتهم، ففي هذه الحالة يترجّح المقصد الذي فيه درء المفسدة وهو المنع على الحكم الذي فيه جلب المصلحة المساوية لها أو المتقاربة معها وهو الإباحة إذا كان يمكن اقتناء الخبز من أفران أخرى.

ثالثا ـ تغليب أقوى المصلحتين

قد يتبيّن من الأحكام محلّ الاجتهاد أنّها لا تتحقّق بها إلاّ المنفعة إمّا على وجه التمحّض على رأي من يرى ذلك، أو على وجه الغلبة، ولكن يتبيّن بالنظر أنّ حكمين متزاحمين أحدهما المصلحة التي يتضمّنها مقصده أقوى من المصلحة التي يتضمّنها مقصد الحكم الآخر، وحينئذ فإنّه ينبغي تقديم المقصد الأقوى على ما دونه، فيرجّح الحكم الشرعي الذي تتحقّق به المصلحة الأعلى، وذلك ما أشار إليه ابن عاشور بقوله: "متى تعارضت المصلحتان رجحت المصلحة العظمى"[1].

إنّ تحصيل العلم مقصد شرعي، وتحصيل المال وتنميته هو أيضا مقصد شرعي، فإذا تردّد الحكم الشرعي بين وجوب أن يعلّم الأب أبناءه العلم، وبين أن يستعين بهم في أعماله لتحصيل المال، تعيّن على الفقيه أن يصير

---

[1] ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 228.

إلى الحكم بوجوب التعليم؛ وذلك لأنّ النفع الحاصل بالتعليم أقوى من النفع الحاصل بالعون على القيام بالأعمال، فتعلّم العلم فيه حفظ للعقل كما بيّنّا سابقا، وهو مقصد ضروري، وتحصيل المال وإن كان يندرج ضمن حفظ المال فهو مقصد ضروري إلاّ أنّه أدنى درجة من حفظ العقل، وعلى هذا الأساس يتقدّم المقصد الضروري على المقصد الحاجي والتحسيني، ويتقدّم الحاجي على التحسيني، وذلك اعتبارا لكون المصلحة في الضروري هي الأقوى، ثمّ تتدرّج إلى الحاجي والتحسيني.

رابعاً - تغليب درء أكبر المفسدتين

قد يكون تحقيق المصلحة في نازلة ما من النوازل غير متمثّل في تحصيل منفعة أصلا، ولكنّه يتمثّل في دفع الفساد، وفي ذلك منفعة وإن يكن على وجه السلب، وقد يتزاحم على تحقيق هذه المصلحة حكمان شرعيان، يتضمّن مقصد أحدهما دفع ضرر كبير، ويتضمّن مقصد الثاني دفع ضرر أصغر منه، وفي هذه الحال يتوجّب على الفقيه أن يرجّح الحكم الشرعي الذي يتحقّق به المقصد المتضمّن لدفع أكبر المفسدتين.

إنّ في تسلّط السلطان على أفراد الأمّة، وسياسته إياهم بالظلم، ومعاملتهم بالحيف مفسدة عظيمة، إذ في ذلك انتهاك للكرامة الإنسانية، وهدر للحرّية، وإخلالا بالعدل، ولكن إذا ما نشبت مقاومة لهذا التسلّط مع غلبة الظنّ بأنّها لا تنتهي إلى إنهائه لعدم توفّر الأسباب، فإنّ ذلك سيفضي إلى فتنة كبيرة قد تنتهي إلى دمار كبير، وسوف يفضي ذلك إلى فساد أقوى من الفساد الذي سبّبه استبداد السلطان؛ ولذلك فإنّ الفقيه حينما يوضع بين يديه في هذه الحالة خيار الحكم بمنع الخروج على السلطان، وخيار الحكم بوجوب ذلك أو جوازه، فإنّه ينبغي أن يستحضر مقصد الحكم بالمنع وهو اتّقاء الفساد الذي تسبّبه الفتنة، ومقصد الحكم بالوجوب أو الجواز وهو اتّقاء الفساد الذي يسبّبه الظلم والاستبداد، وأن يوازن بين

المقصدين فيختار دفع أقوى المفسدتين، ويبني على ذلك الحكم بالمنع، كما كان قد رجّح من قبل الحكم المفضي إلى تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، والحكم المفضي إلى ترجيح أكبر المصلحتين، وكلّ ذلك اهتداء بالموازنة بين ما تتضمّنه المقاصد من قوّة الأثر في الإفضاء إلى النفع أو الضرر.

ج ـ الموازنة بحسب عموم الآثار

إنّ الآثار التي تكون لمقاصد الشريعة في حياة الناس ليست على مقدار واحد في الحجم الذي تكون عليه من السعة والضيق من حيث عدد من تشملهم المصلحة، والزمن الذي تمتدّ فيه، بل إنّ بعضها أوسع أثرا من بعض، كما أنّ بعضها أقوى في ذلك الأثر من بعض كما بيّناه آنفا؛ وهذا التفاوت في سعة الأثر ينبغي أن يكون مقياسا توازن به تلك المقاصد في تقديم بعضها على بعض، وترتيب الأحكام عليها بالترجيح حسب ذلك الحجم.

والقاعدة الأساسية في هذه الموازنة بحسب حجم الآثار التي تتضمّنها المقاصد الشرعية هي أنّه أيّما مقصد شرعي كان أثره في الحياة أوسع دائرة ينبغي أن يُقدّم على المقصد الذي يكون أثره أضيق، سواء كان ذلك الأثر متمثّلا في تحقيق مصلحة أو في درء مفسدة، فيُرجّح إذن الحكم الشرعي الذي هو مقصد له على الحكم الذي مقصده ذلك الأثر الأضيق مجالا. ويمكن أن نعبّر على هذه السعة والضيق بالعموم والخصوص أو بالكلّية والجزئية، فالعموم هو الأوسع والخصوص هو الأضيق، وكذلك الكلّية والجزئية. وكلّ منهما قد يتحقّق بالنسبة لكثرة الأعداد التي يمتدّ إليها الأثر وقلّتها، وقد يتحقّق بالنسبة للزمن الذي يدوم في الأثر كثرة وقلّة.

أوّلا ـ الموازنة بحسب العموم الكمّي

قد يكون المقصد الشرعي شاملا بآثاره مساحة تستغرق الأمّة بأكملها، بحيث لا يكون فرد ينتمي إليها إلاّ تمتدّ إليه تلك الآثار، وذلك مثل مقصد حفظ الدين بالجهاد أو بالعلم الديني، أو مقصد وحدة الأمّة ودوام الأخوّة بين أفرادها. وقد يكون شاملا بآثاره للجمع الأكبر من الأمّة دون استغراق لجميعها بصفة مباشرة، مثل مقصد حفظ النسل، أو مقصد التوثّق في المعاملات، فهذه تتعلّق بالأكثر ولكن لا تشمل الكلّ. وقد يكون شاملا بآثاره للجماعات الصغيرة من الناس أو لبعص الأفراد. فإذا ما عرض للفقيه تردّد بين مقصدين يشمل أحدهما بآثاره قطاعا أوسع من الناس، ويشمل الآخر قطاعا أقلّ، فإنّ الميزان الذي يرجّح به الحكم الذي مقصده هذا على المقصد الذي مقصده ذاك هو اعتبار السعة والضيق في مساحة الأثر، فيرجّح ما كان أثره أشمل على ما كان أثره أضيق.

فإذا ما تردّد فقيه على سبيل المثال بين حكم شرعي يمنع احتكار الطعام، وبين حكم يجيزه، فإنّ عليه أن ينظر في مقصد كلّ منهما، ليجد أن مقصد المنع هو دفع مفسدة الحرج والشدّة في اقتناء الطعام على جمّ غفير من الناس المحتاجين إليه، وأنّ مقصد الإباحة هو حصول المنفعة للتجّار، وتشجيع الضرب في الأرض بالتجارة، وحينئذ فإنّه سينتهي عند الموازنة بين المقصدين إلى أنّ الأوّل يشمل بآثاره قطاعا أوسع من أفراد المجتمع من الثاني، فيرجح عنده إذن الحكم بمنع الاحتكار على الحكم بإباحته بناء على هذه الموازنة.

وإذا ما تردّد فقيه على سبيل المثال أيضا بين حكم شرعي يمنع قطع أشجار الغابة من أجل صناعة الخشب، وبين حكم يجيز ذلك، وكان المقصد الشرعي للحكم الأوّل هو الحفاظ على البيئة التي لو أُزيلت منها الغابات لكان لذلك أثر بالغ في اضطراب التوازن البيئي، من مثل نقص

فادح في الأمطار التي تجلبها الغابات، وانقراض للحوانات التي تسكنها، والمقصد الشرعي للحكم الثاني هو تيسير حياة الناس الذين يحتاجون إلى الأخشاب في مرافق حياتهم، فإنّ على هذا الفقيه أن يرجّح حكم المنع على حكم الإباحة لأنّ أثره المتمثّل في اضطراب التوازن البيئي سوف يشمل بالضرر المجتمع كلّه، بل قد يتعدّى ذلك إلى الضرر بالمجتمع الإنساني بأكمله، بينما أثر الحكم بالإباحة لا يشمل إلاّ بعضا من المجتمع ضاقت الدائرة فيه أو اتّسعت.

وعلى هذا المعنى يتخرّج أنّ كلّ مقصد شرعي يكون متعلّقا بعموم المجتمع وكافّة الأمّة فإنّه يكون مقدّما على كلّ مقصد شرعي يتعلّق بأفراد من الناس، أو بفئة قليلة منهم، فتقدّم إذن الأحكام التي مقصدها أعمّ على التي مقصدها أخصّ؛ ولذلك فقد جاء في الشريعة أنّ العقوبات على الجرائم التي تمتدّ بآثارها إلى مجموع الأمّة كانت عقوبات شديدة، ومنها عقوبات الحدود والقصاص؛ وذلك لما لها من أثر يهدّد الكيان الاجتماعي بأكمله على الرغم ممّا يوهم ظاهر بعضها بأنّها جرائم فردية، وهو ما نبّه إليه القرآن الكريم تبديدا لهذا الوهم في قوله تعالى: ﴿ **من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنّما قتلَ الناسَ جميعا ومن أحياها فكأنّما أحيَا الناس جميعا** ﴾ (المائدة/32)، في حين أنّ الجرائم ذات الأثر المحدود في مساحته كانت عقوباتها أخفّ، وقد تركت في أكثر الأحيان للتقادير التعزيرية.

وعلى هذا المعنى جاء في الشريعة الحكم بالحجر على السفيه في ماله، فهذا الحكم بالحجر رُجّح على الحكم بأن تُترك الحرّية للسفيه يتصرّف في ماله كما يشاء؛ وذلك لأنّ مقصد حكم الحجر هو حفظ المال الذي وإن كان مالا للسفيه إلاّ أنّ آثاره مصلحةً بتوفيره ومفسدةً بإتلافه تتعدّى المحجور عليه إلى كافّة أفراد المجتمع، وهو ما أشار إليه قوله تعالى ناسبا

مال السفيه إلى جماعة المسلمين: ﴿ولا تؤتوا السفهاءَ أموالَكم﴾ (النساء/5)، ومقصد حكم منع الحجر هو كفالة الحرية في التصرّف المالي، وتلك مصلحة عامّة تشمل المجتمع، وهذه مصلحة خاصّة لا تشمل إلاّ صاحب المال.

ثانيا ـ الموازنة بحسب العموم الزمني

قد تتوارد على ذات الموضوع أحكام شرعية تختلف مقاصدها من جهة آثارها في حياة الناس في المدى الزمني الذي تدوم فيه تلك الآثار، فربّ مقصد شرعي يكون أثره في معالجة الحادثة التي وضع لها يدوم زمنا طويلا سواء بتحقيق مصلحة أو برفع مفسدة، وربّ مقصد آخر يدوم أثره في ذات الحدث زمنا أقصر من ذلك بكثير أو بقليل، وفي هذه الحال فإنّ الفقيه يكون مدعوّا إلى الموازنة بين المقصدين من حيث هذا العموم الزمني، فينتهي إلى ترجيح الحكم الشرعي الذي يكون أثر مقصده أعمّ زمنا في دوام المصلحة على الأخصّ من ذلك، وأعمّ زمنا في الحيلولة دون المفسدة على الأقصر منه.

وعلى سبيل المثال فإنّ الحكم الشرعي بوجوب بناء عقد الزواج على استمرار الزوجية ودوامها إذا ما تزاحم مع الحكم بجواز بنائه على الأجل المحدّد، فإنّ الفقيه ينبغي أن يرجّح الحكم الأوّل على الثاني؛ وذلك لأنّ مقصده دوام السكن بين الزوجين بجميع عناصره النفسية والجسمية، في حين إنّ مقصد الثاني هو تلبية مطلب الغريزة لظرف محدّد قد يتحقّق معه السكن وقد لا يتحقّق، فآثار المقصد الأوّل في تحقيق المصلحة أدوم زمنا من آثار المقصد الأوّل، فوجب ترجيح الحكم الذي مقصده أعمّ بالمقياس الزمني.

وعلى سبيل المثال أيضا لو توارد على الفقيه حكمان شرعيان متزاحمان، أحدهما يمنع إبادة نوع من أنواع الحيوانات البرّية، والثاني يجيز ذلك بل يوجبه، وكان المقصد الشرعي من الأوّل الحفاظ على دور يقوم به ذلك النوع في البيئة من قيامه بمقاومة حيوان آخر ضارّ بالإنسان أو بما يزرعه الإنسان، إذ ما من نوع من أنواع الحيوان إلاّ له دور في توازن الطبيعة، والمقصد الشرعي من الثاني هو حفظ الحيوانات الأهلية التي يغير عليها ذلك الحيوان المراد إبادته في بعض سنوات القحط، فإنّ الفقيه ينبغي أن يرجّح حكم المنع لأنّ مقصده يدرأ مفسدة الخلل في مكوّنات البيئة زمنا أطول من الزمن الذي يدرأ فيه المقصد الثاني مفسدة تلف بعض الحيوانات الأهلية، فذلك الخلل يكون دائما لو حصل ولا يمكن تلافيه، وهذا التلف لو حدث فإنّه لا يحدث إلاّ في سنوات دون غيرها ويمكن تلافيه بالاحتياط والحذر.

إنّ هذه القواعد في تحديد أولويات المقاصد بالموازنة بينها من تلك الجهات المختلفة لمن شأنها أن تعين الفقيه على أن يقدّم من المقاصد ما حقّه أن يقدّم، وأن يؤخّر ما حقّه أن يؤخّر، وذلك بحسب ما تقتضيه المصلحة تحقّقا، وما تقتضيه المفسدة درء، فتكون مقاصد الشريعة إذن بين يديه وهو يمارس النظر الفقهي عنصرا حيّا في ذلك النظر، يفعل فيه بالترشيد والتسديد ليكون نظرا محقّقا للمصالح التي من أجلها وضع الشرع، ولا تبقى تلك المقاصد كمّا مهملا في الذهن، غير موجّه للنظر الفقهي ولا فاعلا فيه، وهذه بعض معاني ما قصدناه بتفعيل مقاصد الشريعة.

الفصل الثاني

التحقيق في مآلات المقاصد

تمهيد

مقاصد الشريعة هي تلك المصالح التي تتحقّق في حياة الناس عند تطبيق الأحكام الشرعية فيها، وهي أحكام شرعت من أجل تحقيق تلك المقاصد. وقد تقدّم لنا أنّ المقاصد يتمّ تحديدها وضبطها وترتيبها بحسب ما يتبيّن للفقيه من أنّها تتضمّن مصالح أو تدرأ مفاسد لمّا يعمل الناس بالأحكام التي وضعت من أجلها، استفادة في ذلك من مدلولات النصوص أو من اجتهادات العقول المستنيرة بالشرع، وعلى أساس ما يتبيّن من تلك المقاصد يقينا أو ظنّا تقرّر الأحكام المفضية إليها.

لكنّ الحكم الشرعي إذا ما قُرّر على أساس أنّه سيحقّق مقصدا ما من المقاصد كما يقتضي ذلك إرشاد النصّ أو اجتهاد العقل، فإنّ ذلك لا يفضي بالضرورة إلى أنّ ذلك المقصد الشرعي الذي بني عليه الحكم سوف يتحقّق في واقع الحياة عند الامتثال للحكم الذي قُرّر من أجله؛ وذلك لأنّ واقع الحياة هو واقع يتّصف بالتعقيد ولا يخضع على وجه الاطّراد للمنطق النظري الذي على أساسه بُني الحكم ليفضي إلى مقصده،

فقد تطرأ في ذلك الواقع ظروف وملابسات تحول دون أن يفضي الحكم إلى تحقيق مقصده، فينتهي الأمر إذن إلى أنّ ما وقع تحديده نظريا من مقصد شرعي وبُني عليه حكم من أجل تحقيقه في الواقع قد لا يكون له في ذلك الواقع تحقّق بسبب تلك الظروف والملابسات، وذلك أمر كثير الحصول وإن لم يكن هو الأغلب في إفضاء الأحكام إلى تحقيق مقاصدها.

وبناء على ذلك فإنّ تحديد المقاصد الشرعية والموازنة بينها من أجل بناء الأحكام عليها لا ينبغي أن يتمّ فقط على أساس تلك الرابطة النظرية بين الحكم ومقصده كما قضت به النصوص أو حكمت به العقول، وإنّما ينبغي على الفقيه أيضا وهو يعالج النوازل بتحديد المقاصد التي تعالجها وترتيب الأحكام على ذلك أن يستكشف المآل الذي سيؤول إليه الحكم الشرعي الذي قرّره باغيا به تحقيق مقصده، وذلك من حيث ما إذا كان ذلك الحكم سيفضي إلى مقصده فعلا أو ستعوقه بعض العوائق فلا يكون لمقصده تحقّق فعلي.

وإذا ما تبيّن بالنظر أنّ المقصد سيتحقّق في الواقع مضى الفقيه في تحديده للمقصد وفي ترتيب الحكم عليه، وإذا تبيّن له أنّ المقصد الذي حدّده سوف لا يكون له تحقّق واقعي فعليه أن يراجع أمره، فيحدّد مقصدا جديدا ويرتّب عليه حكما آخر غير الحكم الذي كان قد قرّره؛ وذلك لأنّه لو تمادى في اجتهاده الأوّل فإنّ الحكم الذي قرّره لتحقيق مصلحة قد يؤول إلى تحقيق مفسدة، وهو ما يقع منه شيء كثير عند المجرين للأحكام على ظواهرها دون استكشاف مقاصدها من حيث الوقوع وعدمه.

وفي توضيح ذلك نقول إنّك لو مررت بلصّ يسرق مالا في حرز فإنّ الحكم الشرعي الذي عليك أن تمتثل له هو منع هذا اللصّ من السرقة بناء على مقصد حفظ المال، أو مقصد التصدّي للمنكر، ولكن إذا علمت أنّ

هذا اللصّ هو من نوع المجرمين الخطرين وهو مسلّح بسلاح قاتل، وأنّك لو تصدّيت له بالمنع فإنّه سوف يصول عليك بالقتل، فإنّ هذا العلم بملابسات الواقعة يتبيّن لك به أنّ المقصد الذي بنيت عليه حكم التصدّي للسارق سوف لن يتحقّق، وإنّما الذي سيتحقّق هو تعريض النفس لخطر الموت، وبناء على ذلك فإنّك سترجّح مقصدا آخر هو حفظ النفس وتبني عليه الحكم بالامتناع عن التصدّي للسارق بالمنع، فالتحقيق في المآل الذي يؤول إليه المقصد في الواقع انتهى بك إلى ترجيح مقصد آخر عليه، وبناء حكم آخر على هذا المقصد الجديد.

وقد أشار الإمام الشاطبي إلى أنّ هذا الضرب من تفعيل المقاصد "هو مجال للمجتهد صعب المورد إلاّ أنّه عذب المذاق محمود الغبّ جار على مقاصد الشريعة"[1]، وقال في بيانه وبيان خطورته: "إنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل [فقد يكون ذلك الفعل] مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه... فإذا أُطلق القول في الأوّل بالمشروعية فربّما أدّى استجلاب المصلحة إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية"[2]. ولكنّ هذا النظر الاجتهادي للتحقيق في مآلات المقاصد إلى التحقّق الفعلي أو عدمه هو نظر دقيق، والقواعد الضابطة فيه عزيزة في دراسات الأصوليين والمقاصديين؛ ولذلك وصفه الشاطبي بأنّه صعب المورد. ولعلّ الناظر في هذا الشأن قد يتوصّل إلى مبتغاه أو إلى بعض مبتغاه من خلال مسلكين متتالين. أوّلهما علم نظري بالمؤثّرات التي تؤول بالمقاصد المبتغاة من أحكامها إلى غير مآلاتها الطبيعية، وثانيهما علم بالمسالك التي يسلكها الناظر للكشف عن مآلات المقاصد.

[1] الشاطبي ـ الموافقات: 141/4.

[2] نفس المصدر والصفحة.

1 ـ العلم بالمؤثّرات في أيلولة المقاصد

إذا تبيّن أنّ أحكام الشريعة لئن كانت تؤول إلى تحقيق مقاصدها في الأغلب، إلاّ أنّها قد تتخلّف في ذلك فلا يتحقّق المقصد المطلوب منها، فحقّ على الناظر المجتهد بقاعدة اعتبار المآل أن يكون له إلمام بالأسباب التي تجعل المقاصد قد تتخلّف عند تطبيق أحكامها، والمؤثّرات التي تؤثّر عليها في ذلك، فما هي تلك الأسباب وتلك المؤثّرات؟

أشرنا سابقا إلى أنّ الواقع الذي يجري فيه تطبيق الحكم الشرعي من أجل تحقيق مقصده قد تطرأ عليه ظروف وملابسات تحول دون تحقّق ذلك المقصد المراد. وتتمثّل تلك الظروف والملابسات غالبا في خصوصية يختصّ بها الوضع الذي يجري فيه تطبيق الحكم الشرعي متمثّلة في طبيعة من يتعلّق بهم هذا التطبيق من الأشخاص، أو في الظرف الزمني الذي يجري فيه، أو في الوضع الاجتماعي الذي هو مسرح وقوعه، فهذه الخصوصية تجعل الواقع الذي يطبّق فيه الحكم الشرعي فلا يتأدّى إلى مقصده حالة مخالفة للحالات التي هي من جنسه، والتي شرع لمعالجتها الحكم الشرعي مفترضا افتراضا منطقيا أنّه سيكون لها علاجا تتحقّق به المصلحة ولكنّ هذه الخصوصية حالت دون ذلك. ولعلّ من أظهر العناصر الأساسية في هذه الخصوصية كعوامل مؤثّرة في أيلولة المقاصد إلى غير ما ابتغته الأحكام من التحقّق العناصر التالية:

أ ـ الخصوصية الذاتية

قد يكتسب فعل مّا من الأفعال، أو يكتسب فاعله لسبب أو لآخر من الأسباب صفات ذاتية يخرج بها عن مماثلة النوع الذي ينتمي إليه، وتكون تلك الصفات منافرة في طبيعتها لطبيعة المقصد الشرعي الذي من المفروض نظريا أن يتحقّق من ذلك الفعل أو في ذلك الفاعل عندما يجرى

عليه الحكم الموضوع له؛ ولذلك فإنّه عند تطبيق الحكم الشرعي عليه ابتغاء تحقيق مقصده فيه تكون تلك الصفات المكتسبة المنافرة في طبيعتها لطبيعة ذلك المقصد حائلا دون تلك الأيلولة المبتغاة.

ومن أمثلة ذلك في الأشخاص الفاعلة أن يكتسب شخص مّا أو مجموعة من الأشخاص صفات من غلظة النفس، ومن تمكّن الباطل فيها، ما يجعلها إذا ما وُجّه إليها نصحٌ بأمر بمعروف أو نهي عن منكر تعاند ذلك النصح بعكس مقتضاه من الانتصاح شأن النفوس المرسلة على فطرتها السويّة، فإذا هي تأتي من المنكر جرّاء ذلك النصح بما هو أفظع من المنكر المنصوح بالانتهاء عنه، وإذن فإنّ المقصد المبتَغى من حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المشمولة به تلك النفوس وهو حصول المصلحة بإتيان المعروف والانكفاف عن إتيان المنكر لا يكون له تحقّق في هذا النمط من الأفراد بسبب تلك الصفات الذاتية التي اكتسبتها فعطّلت أيلولة المقصد إلى التحقّق، وهذه الخاصّية الذاتية الصارفة عن تحقيق مقصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي التي كانت ملحَظا ذكيًا للإمام ابن تيمية حينما مرّ بقوم من التتار يشربون الخمر، فنهاهم صاحبه الذي كان يرافقه عن هذا المنكر، فأنكر عليه ذلك قائلا: "إنّما حرّم الله الخمر لأنّها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدّهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرّية وأخذ الأموال، فدعهم" [1].

ومن أمثلته في الأفعال ما قد يخالط فعل الزواج من نيّة التوقيت إلى أجل محدّد سواء لتحقيق متعة، أو لتحليل زوجة مطلّقة ثلاثا، فصفة التوقيت التي يكتسبها هذا الفعل في عنصر النيّة منه تجعل الحكم الشرعي المبتَغى من الزواج في عموم أفراده غير متحقّق فيه، إذ طبيعة صفة التوقيت معاندة في طبيعتها لمقصد الإنجاب والسكينة والتعاون؛ ولذلك يصرف عنه

[1] ابن القيّم - إعلام الموقّعين: 13/3

حكم الجواز أو الطلب، ويُستعاض عنهما بحكم المنع، اعتبارا لهذه الأيلولة التي آل فيها المقصد الشرعي إلى عدم التحقّق بسبب هذه الخصوصية الذاتية.

ب ـ الخصوصية الظرفية

قد تكتسب بعض الأفعال خصائص إضافية من تلقاء الظرف الذي يكون مسرحا لحدوثها، سواء كان ظرفا زمانيا، أو مكانيا، أو زمانيا ومكانيا معا، وتكون تلك الخصائص المضافة إلى الفعل في أصل طبيعته عائقة دون تحقيق المقصد الذي يبتغيه منه الحكم المشرّع لعموم نوعه، فتعتبر تلك الخصوصية الظرفية إذن هي المؤثّر على أيلولة الحكم الشرعي إلى منتهًى لا يتحقّق فيه المقصد منه.

ومن أمثلة ذلك أنّ الأفعال التي تستحقّ أن تُطبّق عليها أحكام الحدود إذا ما وقعت في زمن تدور فيه الحرب مع العدوّ، أو وقعت في مكان هو بلاد العدوّ، فإنّها تكتسب بهذه الظرفية الزمانية والمكانية خاصّية تجعل من حكم إقامة الحدّ حكما غير مؤدّ إلى مقصده من تطبيقه عليها، بل قد يؤدّي إلى عكس ذلك المقصد؛ فبدلا من أن يؤدّي تطبيق الحدّ على مقترف الأفعال المستحقّة له إلى ردع الفاعل عن مقارفتها مجدّدا، فإنّه قد يؤدّي إلى إغرائه بإفشاء الأسرار إلى الأعداء أو إلى اللّحاق بهم انتقاما لما فُعل به، وتنكيلا بمقيمي الحدّ عليه، وهو ما يؤدّي إلى مفسدة أعظم من مفسدة ترك إقامة الحدّ[1].

ج ـ الخصوصية العرفية

تتخذ بعض الجماعات أعرافا وعادات تتواضع عليها وتحكّمها في بعض شؤون حياتها، وقد تكتسب بعض أفعالهم بتلك الأعراف خصوصية

[1] راجع في هذه المسألة نفس المصدر: 13/3، وراجع فيه أيضا أمثلة أخرى كثيرة في هذا الشأن.

لا تكون لها في أصلها العامّ، وتلك الخصوصية العرفية التي تكتسبها بعض الأفعال قد تجعلها حينما يُطبّق عليها الحكم الشرعي المتعلّق بها غير آيلة إلى تحقيق المقصد الذي يبتغيه ذلك الحكم، فتكون أيلولتها إلى هذا المآل إذن بسبب من تأثير الخصوصية العرفية.

ومن أمثلة ذلك أنّ بعض المجتمعات جعلت من عاداتها تفشّي المصافحة بين الرجال والنساء، وعُدّ عندها الامتناع عن ذلك من علامات التحقير والاستنقاص والسخرية التي تقابل بالنكير الشديد والجفوة البالغة، فإذا ما جاء الداعية المرشد لهؤلاء القوم يطبّق عليهم في فعل هذه المصافحة الحكم الشرعي بالمنع من أوّل أمره دون عهد منهم بمبتغاه، باءت دعوته بفشل ذريع، إذ يُستنكر عليه ذلك استنكارا، وتقابل دعوته وإرشاداته بالرفض، ولذلك قد يكون من اجتهاده الموفّق اعتبار هذه الأيلولة للمقصد المبتغى إلى التخلّف، فيترخّص بالجواز إلى حين تحويل القوم بالدعوة والإرشاد عن هذه العادة، لا سيما أنّ هناك احتمالا بأنّ النهي النبوي في هذا الشأن هو نهي على سبيل المنع التنزيهي وليس على سبيل المنع التحريمي.

د ـ الخصوصية الواقعية

أحكام الشريعة جاءت توجّه أفعال العباد بالإباحة والمنع والطلب حتى تحصل في الواقع بحسب ذلك، فهي متّجهة إليها بالتكليف قبل وقوعها، ومقاصدها المبتغاة منها إنّما حدّدت على ذلك الاعتبار، فإذا ما وقع الفعل الذي حكمه الطلب تحقّقت المصلحة من وقوعه، وإذا ما لم يقع الذي حكمه المنع تحقّقت المصلحة من عدم وقوعه؛ ولكن بعض الأفعال حينما يأخذ طريقه إلى الوقوع جاريا على غير ما شُرّع له من الحكم فإنّه قد يكتسب بوقوعه على ذلك النحو خصوصية واقعية تجعل تطبيق حكمه عليه بالمنع مثلا إن كان حكمه المنع يؤول به إلى خلاف مقصد ذلك

الحكم منه، وتكون إذن تلك الخصوصية الواقعية مؤثّرة على أيلولة الحكم الشرعي إلى تحقيق مبتغاه.

ومن أمثلة ذلك ما كان من تصرّف نبوي مع ذلك الأعرابي الذي تبوّل في المسجد فهمّ أصحابه بإخراجه، فقد منعهم الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك من ذلك وقال لهم: « **لا تُزرموه** » [1]، فهذا الفعل المتمثّل في التبوّل في المسجد اكتسب بسبب الوقوع خصوصية صار بها لو طُبّق عليه حكم المنع في حال وقوعه آيلا إلى عكس مقصده الذي هو الحفاظ على نظافة المكان، إذ تطبيق المنع في حال الوقوع يفضي إلى المزيد من النجاسة بالانتشار، إضافة إلى ما يحصل من الأذى البدني بذلك المنع، وهذا التصرّف النبوي إنّما كان مبنيا على ما كان من تأثير لخصوصية الوقوع على أيلولة الفعل. ولعلّ القاعدة الفقهية القائلة بأنّه يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء مبنيّة على اعتبار المآل بتأثير خصوصية الوقوع هذه، وكذلك القاعدة التي تصحّ بها بعض التصرّفات في حال وقوعها مع حرمة الإقدام عليها ابتداء.

وقد كان الفقهاء والأصوليون والمجتهدون يقدّرون هذه الأسباب المؤثّرة في أيلولة الأفعال، ويتّخذون منها قواعد في التأصيل والاجتهاد، فقد عقد ابن القيّم في كتابه الإعلام فصلا بيّن فيه "تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد"[2] وممّا قرّره الشاطبي مندرجا في ذات السياق أنّه ينبغي على المجتهد: "النظر فيما يصلح بكلّ مكلّف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصّة على وزّان واحدب فهو يحمل على كلّ نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أنّ ذلك هو المقصود الشرعي في تلقّي التكاليف"[3].

---

[1] أخرجه البخاري ـ كتاب الأدب/باب الرفق في الأمر كلّه.

[2] ابن القيّم ـ إعلام الموقّعين: 11/3.

[3] الشاطبي ـ الموافقات: 25/5، وراجع أيضا في نفس المكان شواهد كثيرة من الحديث النبوي على هذه القاعدة.

وإنّما أُخذت مآلات المقاصد في هذه البيانات والأقوال من قبل هؤلاء المجتهدين بالاعتبار بناء على العلم بالمؤثّرات التي تؤثّر في الأيلولة فتخرج بها من سياقها في إنتاج الحكم لمقصده إلى سياق آخر يكون فيه غير منتج لذلك المقصد، وذلك بواحد من الأسباب التي ذكرناها أو بغيرها، وهو علم مطلوب للمجتهد مندرج ضمن ما سمّيناه بتفعيل المقاصد.

2 ـ مسالك الكشف عن مآلات المقاصد

لا يكفي في الاجتهاد الذي يأخذ بعين الاعتبار مآل المقاصد أن يعلم المجتهد مقاصد الأحكام تعيينا، وأن يعلم المؤثّرات على الأيلولة بحسب ما هي عليه بصفة نظرية، فتلك كلّها إنّما هي مقدّمات لعلم آخر ضروري هو المعقد في التحقيق في المآلات، وهو العلم بالقواعد والمسالك التي بها تُقدّر المآلات، فيعلم من خلالها مسبقا على وجه اليقين أو الظنّ الغالب أنّ هذا الحكم الشرعيّ إذا ما طُبّق على هذا الفعل المعيّن آل به إلى أيلولة لا يتحقّق بها مقصده، ليكون ذلك العلم هو الأساس الأصلي في العدول بالحكم الأصلي إلى حكم آخر يتحقّق به المقصد المبتغَى، ويكون تبعا لذلك هو الأساس الأصلي في الاجتهاد باعتبار المآل. فما هي المسالك التي يمكن أن يستكشف بها المجتهد مآلات الأفعال قبل وقوعها ليبني عليها اجتهاده باعتبار المآل؟

لم نقف بحسب علمنا على مبحث متخصّص في هذا الأمر لا في الدراسات القديمة ولا في الحديثة، وإنّما هي ملاحظات وإشارات ولمحات مبثوثة في مؤلّفات الأصوليين والمقاصديين منهم على وجه الخصوص، وقد أورد الشاطبي هذه القضية قضيّة العلم المسبق بمآل الحكم من تحقيق مقصده أو عدمه في هيئة إشكال طرحه للحوار بين القول بإجراء الأحكام على الأفعال المتعلّقة بها أو عدم إجرائها في حال العلم أو

الظّن بأنّها لا تفضي إلى تحقيق مقاصدها منها، ولم يأت في ذلك بجواب فيما يمكن أن يُعلم به مسبقا أيلولة الحكم إلى مقصده من عدم ذلك.

وممّا قاله الشاطبي في تحديد هذه المشكلة: "وأمّا إن كان امتناع وقوع حكم الأسباب وهي المسبّبات [أي الأيلولة إلى تحقيق المقصد الشرعي] لأمر خارجي مع قبول المحلّ من حيث نفسه، فهل يؤثّر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب، أم يجري السبب على أصل مشروعيته؟ هذا محتمل، والخلاف فيه سائغ" [1]، وممّا أورده من استشكالات في هذا الشأن قوله: "إنّ اعتبار وجود الحكمة [أي حصول المقصد] في محلّ عينا لا ينضبط؛ لأنّ تلك الحكمة لا توجد إلاّ ثانيا عن وقوع السبب [أي عن تطبيق الحكم]، فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها... وإذ لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصحّ توقّف مشروعية السبب على وجود الحكمة" [2].

وإنّه لمن الحقّ على المجتهد أن يتبيّن ببعض القواعد والمسالك حصول المقصد من إجراء الحكم الشرعي على الأفعال العينية المتعلّق بأجناسها أو عدم حصوله ليبني على العلم بتلك الأيلولة إجراءه عليها أو صرفه عنها، وذلك فقه دقيق في هذا الاجتهاد نحسب أنّه لم يأخذ حظّه من الدرس، فماذا يمكن أن يُضبط من المسالك المؤدّية إلى ذلك الغرض؟ ربّما يفيد جمع ملاحظات وإشارات متناثرة في هذا الشأن لنعرض منها المسالك والقواعد التالية:

أ ـ مسلك الاستقراء الواقعي

لعلّ هذا المسلك هو من أبين المسالك في استكشاف مآلات الأفعال قبل وقوعها، فحينما يُطبّق حكم مّا من أحكام الشريعة على أفعال عديدة

[1] الشاطبي ـ الموافقات: 391.
[2] نفس المصدر: 391-392

في زمن معيّن أو في فاعلين معيّنين، ويتبيّن بنتائج الواقع أنّ ذلك التطبيق لم يتحقّق به المقصد المبتغَى منه، فإنّ ذلك يكون دليلا على أنّ تطبيق الحكم على أمثال الحالات التي طُبّق فيها سوف يؤول إلى نفس المآل من عدم تحقيق المقصد، ويكون بذلك استقراء المآلات كما تحقّقت في الواقع منهجا يُعلم منه أحوالها قبل وقوعها.

ومثال ذلك ما بنى عليه ابن تيمية وابن القيّم فتوى اعتبار الطلاق ثلاثا بلفظ واحد طلقة واحدة؛ فقد رأيا باستقرائهما لوقائع زمنهما أنّ إمضاء الطلاق ثلاثا بلفظ واحد طلاقا باتّا كما أفتى به عمر رضي الله عنه ومضى عليه الناس بعده قد أفضى إلى فشوّ التحليل لما غدا عليه الناس من رقّة في الدين، وهي مفسدة أكبر من مفسدة التهاون بالطلاق والاستهتار به تلك التي بنى عليها عمر رضي الله عنه فتواه، فعُلم من هذا الاستقراء الواقعي أنّ الحكم ببتّ الطلاق بلفظ الثلاث سيكون مآله نفس المآل، وهو عدم تحقّق مقصد رفع مفسدة الاستهتار بالطلاق [1].

وفي عصرنا هذا أصبح استقراء الوقائع علما قائما بذاته، يقوم على قوانين وقواعد دقيقة منضبطة في الإحصاء والتصنيف والاستنتاج، وأصبحت تُبنى على نتائجه الخطط والبرامج والمشاريع، استدلالا بما هو كائن على رسم ما ينبغي أن يكون لتفادي مفاسد وتحرّي مصالح، وهو ما ينبغي على الفقيه المجتهد أن يستعمله مسلكا في التعرّف على مآلات المقاصد كما يجري بها الواقع، حتى إذا ما علم بيقين أو بظنّ غالب أنّ تلك المآلات هي التي ستقع مستقبلا، بنى أحكامه وفتاواه على اعتبارها بحيث يتحقّق المقصد الشرعيّ منها، فهذا مسلك يتوفّر عليه فقهاء اليوم بأوضح وأقوم ما كان بين يدي السابقين

[1] راجع هذه المسألة في: ابن القيّم - إعلام الموقّعين: 31/3 وما بعدها.

ب ـ مسلك الاستبصار المستقبلي

أصبح اليوم استشراف المستقبل علما قائم الذات، تقنّن له القوانين وتقعّد له القواعد، ومن خلال تلك القوانين والقواعد تُستطلع الآراء، وتُستبان عزائم الأفعال، وتُحلّل مكنونات النفوس الفردية والجماعية، وتُجمع المؤشّرات من جاري الأحداث والوقائع، ثمّ يُبنى من كلّ ذلك بطرق علمية تصوّر لأيلولة الأوضاع في شتّى مجالات الحياة.

إنّ هذا العلم لئن كانت نتائجه غير قطعية، إلاّ أنّه كثيرا ما ينتهي إلى تلك النتائج بالظنّ الغالب؛ ولذلك فإنّه تُبنى عليه اليوم المخطّطات المستقبلية في الاقتصاد والسياسة والاجتماع، فيمكن إذن استثماره مسلكا في معرفة مآلات الأفعال، تحرّيا لما هو من قواعده ينتج نتائجه بالظنّ الغالب، لتكون تلك المآلات معتبرة في تطبيق الأحكام الشرعية المفضية إلى مقاصدها.

ونحسب أنّ هذا المسلك كان من حيث الأصل مستخدما من قبل المجتهدين، فعمر بن عبد العزيز على سبيل المثال لمّا تولّى الملك أجّل تطبيق بعض أحكام الشريعة، فلمّا استعجله ابنه في ذلك، أجابه بقوله: "أخاف أن أحمل الحقّ على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة"[1]، فما ذلك الاجتهاد من عمر إلاّ لاستقرائه مستقبل أيلولة تطبيق أحكام الشرع جملة على الناس، استدلالا بمؤشّرات من أحوالهم النفسية والاجتماعية والإيمانية، فلمّا أصبح اليوم هذا الاستكشاف المستقبلي علما، فما أحرى الفقهاء أن يستخدموه مسلكا في العلم بمآلات الأفعال.

ج ـ مسلك الاسترشاد بالعادة الطبيعية

كما بني الكون كلّه على ترابط علّي بين ظواهره ومكوّناته، بحيث يُستدلّ ببعضها على وقوع بعض، فإنّ الإنسان في مكوّناته وتصرّفاته

[1] الشاطبي ـ الموافقات: 148/2.

الفردية والاجتماعية بُني أيضا على قانون طبيعي تترابط فيه المقدّمات والنتائج ترابطا سببيا، وقد كشف علم النفس الفردي والاجتماعي وعلم الاجتماع على الكثير من تلك القوانين الطبيعية، بما أفسح المجال لأن يُعلم الكثير من التصرّفات المستقبلية للإنسان بناء على العلم بمقدّماتها السببية المفضية إليها.

إنّ هذه العادات الطبيعية في الكيان الإنساني الفردي والاجتماعي يمكن أن تُستخدم أسلوبا في الكشف عن مآلات الأفعال إلى مقاصدها، فيُستدلّ وفق هذه العادات بمقدّمات حاصلة على نتائج لها سوف تحصل بمقتضى الترابط الطبيعي بين المقدّمات والنتائج، ويبني المجتهد على ذلك العلم المسبق بمآلات المقاصد التي بني عليها الأحكام فيرجّح لها من تلك الأحكام ما يغلب على ظنّه أنّها تحقّق مقاصدها، ويتفادى تلك الأحكام التي يغلب على ظنّه أنّ مقاصدها سوف لا يكون لها تحقّق لسبب من الأسباب التي ذكرناها آنفا.

ونحسب أنّ هذا المسلك في الكشف عن المآلات قد استعمله المجتهدون قديما من حيث أصله العامّ، فعمر بن الخطّاب رضي الله عنه أوقف العمل بتطبيق حدّ السرقة في عام المجاعة، وربّما كان ممّا حمله على ذلك استكشافه للمآل الذي سيؤول إليه إمضاء هذا الحكم، وهو مآل لا يتحقّق فيه مقصده، إذ المقصد منه هو الارتداع لاستتباب الأمن بين الناس، ولكن هذا الارتداع لا يحصل في النفوس إذا ما مسّها حرّ الجوع، إذ الجوع بمقتضى العادة الطبيعية في الإنسان عامل غلاّب يطغى على نازعة النفس اللّوّامة إلى الارتداع بالعقوبة، فهذا القانون الطبيعي في النفس البشرية لعلّه كان من المسالك التي استكشف بها عمر بن الخطاب مآل المقصد من حدّ العقوبة عام المجاعة، فرأى أنّ ذلك المقصد سوف لن يتحقّق، وأوقف تطبيق الحدّ. وبين يدي المجتهدين اليوم من القواعد

والقوانين في طبائع الإنسان مادّة ثريّة ما أحراهم بأن يستثمروها في الكشف عن مآلات الأفعال لإجراء الأحكام المناسبة المحقّقة للمصالح.

د ـ مسلك الاسترشاد بالعادة العرفية

قد تكتسب المجتمعات في التعامل بين أفرادها عادات وأعرافا وتقاليد يتواضع عليها الناس، وتصبح بينهم كالقواعد والقوانين التي تجري عليها التصرّفات، وتُحاكم إليها المواقف. وهذه العادات العرفية قد تكون في بعض الأحيان سببا في أيلولة بعض الأحكام الشرعية عند تطبيقها إلى مآل لا يتحقّق به مقصدها، في حين أنّ ذلك المقصد يتحقّق في حال من ليس من عاداتهم تلك العادة.

وبناء على ذلك فإنّه يمكن للفقيه المجتهد أن يستخدم علمه بالعادات والأعراف ليستبين منها بعض مآلات ما يحكم به من أحكام الشرع، فإذا تبيّن له أنّ عادة مّا من عادات القوم ربّما أدّت بيقين أو بظنّ غالب إلى أيلولة حكم من الأحكام أيلولة لا يتحقّق بها مقصده، اتّخذ من ذلك الانكشاف للمآل بمسلك العادة العرفية طريقا للحكم بحكم آخر يؤول إلى تحقيق المصلحة.

ولعلّ من أصول هذا المسلك في استكشاف المآل ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدوا بغير علم** ﴾ (الأنعام/108)، فمن الأعراف المتفشّية في المجتمعات أنّ من يسبّ له من هو أثير عنده من إله معبود أو أب أو أمّ فإنّه يردّ على السّابّ بأن يسبّ له نظير ذلك الأثير، فلعلّ هذه العادة كانت متفشّية عند أهل الجاهلية، كما قد توحي به بعض الروايات في سبب نزول هذه الآية من أنّ المشركين قالوا للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم: لئن لم تنته عن سبّ آلهتنا وشتمها لنهجونّ إلهك [1]، فنهى الله تعالى سبّ أوثان الجاهلية لما يترتّب على ذلك بحكم

[1] راجع: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 428/7

العادة من سبّ الله تعالى. ونظير ذلك في الحديث النبوي ما جاء من نهي عن سبّ الرجل أباه بأن يسبّ أبا الرجل فيسبّ أباه[1]، فكأنّ ذلك إذن من العادات الفاشية في الأقوام، فهذا الأصل المشار إليه في القرآن والحديث يمكن أن ينبنى عليه مسلك في استكشاف مآلات الأفعال في تحقيق مقاصدها من عدمه، هو مسلك الاستكشاف بالعادات العرفية.

هـ ـ مسلك الاسترشاد بقصد الفاعل

إذا كان نظر الفقيه في المسالك السابقة يتّجه في استكشاف المآلات إلى الظروف الخارجة عن مقاصد الفاعلين فإنّ مقاصد الفاعلين ونواياهم يمكن أن يكون النظر فيها مسلكا من مسالك هذا الاستكشاف. ووجه ذلك أنّه وإن لم يكن مقصد الفاعل من فعله مرتبطا ارتباطا علّيا بمآل ذلك الفعل، إذ قد يؤول الفعل إلى ما يوافق النيّة وقد يؤول إلى ما يخالفها، إلاّ أنّ نيّة الفاعل من فعله هي عنصر مهمّ من العناصر المحدّدة لنتائجه وآثاره، فبالنيّة يكون الحزم في إتمام الفعل على وجهه الأكمل، واستجماع الوسائل لذلك، فتسري إذن تلك النيّة سريانا قد يكون محسوسا وقد يكون غير محسوس في أرجاء الفعل ومفاصله ومقدّماته، فيعطيه من قوّة الدفع ما ينتهي به إلى مآله المطلوب، وبها أيضا يكون التراخي والتهاون ممّا تنحلّ به عرى الفعل فلا يبلغ منتهاه المطلوب.

إنّ مقصد الزوج في إنهاء الزوجية عند توقيت معيّن من شأنه أن يؤثّر في أيلولة الزواج إلى مقصده الشرعي من تحقيق للنسل والسكينة والتعاون، فالزوج بنيّة التوقيت غير حريص في تصرّفاته على بناء العلاقة الزوجية بحيث تفضي إلى ذلك المقصد، إذ لمّا كانت هذه العلاقة ستنتهي عند أجل معيّن فلماذا ذلك البناء الذي سينهدم بعد حين؟ ولعلّ هذا هو أهمّ الأسباب التي حرّم من أجلها زواج المتعة، وحينما يكون هذا الزواج معلنة

[1] أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر

فيه نيّة التوقيت، فإنّ هذه النيّة قد يكون لها نفس الأثر في أيلولة الزواج في حال الإضمار، فتكون تلك النيّة إذن أحد أهمّ المؤشّرات الكاشفة عن أيلولة الفعل من حيث تحقّق مقصده أو عدم تحقّقه.

وقد تعلم نيّة الفاعل بالتصريح، كما قد تُعلم بالقرائن والإشارات كحال ذلك الذي جاء يستفتي أحد الصحابة عن قاتل النفس هل له من توبة، فأفتاه بأن لا توبة له، فلمّا روجع في ذلك قال إنّني قرأت في وجهه نيّة القتل انتقاما فأفتيت بما أفتيت. ومن هذا الباب ما يعلم من مآلات الأفعال من خلال ما يُمارسه بعض الفاعلين من الحيل، إذ هي ليست إلاّ مبنية على مقاصد للمتحيّل مخالفة لمقاصد الشارع، فيحكم عليها إذن بالمنع لما يُعلم من أيلولتها إلى خلاف المقاصد الشرعية بدلالة قصد الفاعل لها[1].

إنّ هذه المسالك في التعرّف على أيلولة المقاصد الشرعية تحقّقا وتخلّفا لتقرير الأحكام المناسبة ليست مسالك يقينيّة كلّها، وإنّما هي قد تنتج يقينا، وقد تنتج ظنّا يقوى أويضعف بتفاوت بينها، وبتفاوت في الأحوال المندرجة ضمن الواحد منها، وعلى الناظر فيها أن يحسن النظر وأن يتحرّى فيه غاية التحرّي، فإذا ما انقدح له يقين أوظنّ غالب من خلال أيّ واحد منها بمآل من مآلات الأفعال المنظور فيها اعتبر ذلك المآل وأمضى الحكم الشرعي المناسب له، فهي إذن مسالك اجتهادية تحتاج إلى أقدار كبيرة من التحقيق والتثبّت، وهي على أيّة حال وسائل مساعدة على استكشاف المآلات[2].

---

[1] راجع في الحيل وأحكامها: الشاطبي ـ الموافقات: 187/5، وابن القيّم: إعلام الموقّعين: 126/3.

[2] ضبط بعض الأصوليين في باب سدّ الذرائع بعض القواعد لتبيّن مدى ما تفضي إليه الذريعة من مآل فيحكم بسدّها، ولكنّها في جملتها نحت منحى العموم، فبقي الأمر محتاجا إلى مزيد من الدرس للتوصّل إلى قواعد أكثر دقّة في هذا الشأن. راجع في ذلك: الشاطبي ـ الموافقات: وابن القيّم ـ إعلام الموقّعين: 109/3، وأبو زهرة ـ أصول الفقه: 290، ووهبة الزحيلي ـ أصول الفقه الإسلامي: 884/2.

ثبت المصادر والمراجع

- إبراهيم زيد الكيلاني

1 - النظام الاقتصادي في الإسلام. ضمن كتاب: في الفكر الإسلامي، ط جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1990.

2 - نظام الحكم في الإسلام. ضمن كتاب: في الفكر الإسلامي، ط جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1990

- الإيجي (عبد الرحمن ابن أحمد، عضد الدين، ت ٧٥٦هـ).

3 - المواقف، ط بولاق، القاهرة 1913

- آل قور

4 - الأرض في الميزان، ترجمة: عواطف عبد العزيز، ط الأهرام، القاهرة 1994

- الترابي (حسن عبد الله)

5 - الصلاة عماد الدين. ط دار القلم، الكويت 1983

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ)

6 - الحيوان. تحقيق: عبد السلام هارون، ط3 إحياء التراث، بيروت 1969.

- الجرجاني (علي بن محمد، الشريف، ت ٨١٦ هـ)

7 - التعريفات، ط مكتبة لبنان، بيروت 1985)

8 - شرح المواقف. ط بولاق، القاهرة 1913.

- جمال الدين عطية

9 - نحو تفعيل مقاصد الشريعة. ط دار الفكر، دمشق 200

- ابن حجر (أحمد بن عي العسقلاني، ت ٨٥٢هـ)

10 - فتح الباري. ط دار الريان، القاهرة 1986.

- **الجويني (عبد الملك بن عبد الله، إمام الحرمين، ت ٤٧٨هـ)**

11 - الإرشاد. ط مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1985

12 - البرهان في أصول الفقه. ط دار الكتب العلمية، بيروت 1997

- **ابن الخوجه (الشيخ محمد الحبيب)**

13 - محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة. ط وزارة الأوقاف بدولة قطر 2004.

- **دراز (محمد عبد الله)**

14 - دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية. ط دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1989

- **الرازي (محمد بن عمر فخر الدين، ت ٦٠٤ هـ)**

15 - التفسير الكبير. ط دار الفكر، بيروت 1995

- **الراغب الأصبهاني (القاسم بن محمد أبو الحسين، ت٥٠٢ هـ)**

16 - تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين. تحقيق: عبد المجيد النجار. ط دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988.

17 - مفردات ألفاظ القرآن. تحقيق: صفوان عدنان داودي. ط دار القلم، بيروت 1992

- **ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد الجدّ، ت ٥٢٠ هـ)**

18 - البيان والتحصيل. ط 2 دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988.

- **رشيد الحمد**

19 - البيئة ومشاكلها. ط مكتبة الفلاح، الكويت 1986.

- **الريسوني (أحمد)**

20 - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية 1992

- **أبو زهرة (الشيخ محمد)**

21 - الأحوال الشخصية. ط دار الفكر العربي، القاهرة 1957

22 - العقوبة. ط دار الفكر العربي. القاهرة (دون تاريخ)

23 - في المجتمع الإسلامي. ط دار الفكر العربي، القاهرة (دون تاريخ)

- السرخسي (محمد بن أبي سهيل أبو بكر شمس الدين، ت ٤٩٠هـ)

24 - المبسوط. ط دار الكتب العلمية، بيروت 1993

- الشاطبي (إبراهيم بن موسى اللخمي، ت ٧٩٠ هـ)

25 - الموافقات. ط دار الكتب العلمية. بيروت (دون تاريخ)

- الشوكاني (محمد بن علي بن محمد، ت ١٢٥٠ هـ)

26 - إرشاد الفحول. ط مؤسسة الريان. ودار الفضيلة، بيروت 2000.

- صباريني (محمد سعيد)

27 - البيئة ومشكلاتها. ط مكتبة الفلاح، الكويت 1986.

- الطبري (محمد بن جرير، ت ٣١٠ هـ)

28 - جامع البيان. ط دار الفكر، بيروت 1995.

- ابن عاشور (الإمام محمد الطاهر)

29 - التحرير والتنوير. ط الدار التونسية للنشر والدار الجماهيرية للنشر، تونس (دون تاريخ)

30 - مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق: محمد الطاهر الميساوي. ط المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن 2004.

- ابن عبد السلام (عز الدين عبد العزيز، ت ٦٦٠ هـ)

31 - قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ط دار الكتب العلمية، لبنان (دون تاريخ).

- عز الدين بن زغيبة

32 - مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية. ط مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي 2001.

- علال الفاسي

33 - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. ط دار الغرب الإسلامي، بيروت 1993.

- العلواني (طه جابر)

34 - مدخل إلى فقه الأقليات. بحث منشور بالمجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، عدد: 4-5 سنة: 2004

- علي عبد الجبار ياسين

35 - البيئة في شرع خالقها. بحث منشور بمجلة الأزهرللعلوم 1997

- **الغزالي (محمد بن محمد، الإمام، ت ٥٠٥ هـ)**

36 - إحياء علوم الدين. ط دار الفكر، بيروت 2001

- **الغنوشي (راشد)**

37 - الحريات العامة في الدولة الإسلامية. ط مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1993.

- **الفقي (محمد عبد القادر)**

38 - البيئة: مشاكلها وقضاياها. ط مكتبة ابن سينا، القاهرة 1993

- **القرضاوي (الشيخ الإمام يوسف)**

39 - السنة مصدرا للمعرفة والحضارة. ط جامعة قطر 1995

- **القرطبي (محمد بن أحمد الأنصاري ت ٦٧١ هـ)**

40 - الجامع لأحكام القرآن. ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987

- **ابن القيم (محمد بن أبي بكر، ت ٧٥١ هـ)**

41 - أعلام الموقعين. ط دار الكتب العلمية. بيروت 1993

42 - شفاء العليل. ط دار التراث، القاهرة (دون تاريخ)

- **النجار (عبد المجيد)**

43 - ارتفاق الكون في التحضر الإسلامي. بحث منشور بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، عدد: 30، سنة 1996.

44 - فقه التدين فهما وتنزيلا. ط الزيتونة للنشر والتوزيع، الرياض 1995

45 - في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية. ط دار النشر الدولي. الرياض 1994.

46 - قضايا البيئة من منظور إسلامي. ط وزارة الأوقاف بدولة قطر، قطر 1999

- **نعمان جغيم**

47 - طرق الكشف عن مقاصد الشريعة. ط دار النفائس، عمان 2002

- **يوسف العالم**

48 - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. ط الدار العالمية للكتاب الإسلامين والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. الرياض 1994

- **اليوبي (محمد سعيد)**

49 - مقاصد الشريعة الإسلامية. ط2 دار الهجرة، الرياض 2002

فهرس المواضيع

الباب الأول
مدخل إلى مقاصد الشريعة

الفصل الأول ـ مقدمات في مقاصد الشريعة

الفصل الثاني ـ تصنيف مقاصد الشريعة

الباب الثاني
مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية

الفصل الأول ـ مقصد حفظ الدين

الفصل الثاني ـ مقصد حفظ إنسانية الإنسان

الباب الثالث
مقاصد الشريعة في حفظ الذات الإنسانية

الفصل الأول ـ مقصد حفظ النفس الإنسانية

الفصل الثاني ـ مقصد حفظ العقل

الباب الرابع
مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع

الفصل الأول ـ مقصد حفظ النسل

الفصل الثاني ـ مقصد حفظ الكيان الاجتماعي

الباب الخامس
مقاصد الشريعة في حفظ المحيط المادّي

الفصل الأول ـ مقصد حفظ المال

الفصل الثاني ـ مقصد حفظ البيئة

الباب السادس
تفعيل مقاصد الشريعة

الفصل الأول - التحقيق في ذات المقاصد

الفصل الثاني - التحقيق في مآلات المقاصد

المؤلف

- من مواليد تونس (قرية بني خداش) سنة 1945
- حاصل على الدكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة 1981
- حاصل على الماجستير في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة 1974
- حاصل على الليسانس في أصول الدين من الجامعة الزيتونية سنة 1972
- درّس بالجامعة الزيتونية، وجامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر، وجامعة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة قطر، ودرس أستاذا زائرا بالعديد من الجامعات العربية والإسلامية
- مدير مركز البحوث بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس
- هو حاليا الأمين العام المساعد للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وهو عضو فيه
- عضو مؤسس بالاتحاد العالمي للعلماء المسلمين
- شارك في العديد من المؤتمرات العلمية العالمية
- حاصل على جائزة مكتبة علي بن عبد الله آل ثاني الوقفية العالمية
- نشر العيد من البحوث العلمية في مجلات محكمة
- **مؤلفاته المنشورة**

1 - المعتزلة بين الفكر والعمل (بالاشتراك)
2 - العقل والسلوك في البنية الإسلامية
3 - المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وأثره بالمغرب
4 - تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت
5 - تحقيق رسالة "في الرد على النصارى" لفخر الدين الرازي
6 - خلافة الإنسان بين الوحي والعقل
7 - تحقيق كتاب "تفصيل النشأتين وتحقيق السعادتين" للراغب الأصبهاني
8 - صراع الهوية في تونس
9 - رؤية مستقبلية للجامعة الزيتونية
10 - فقه التدين فهما وتنزيلا
11 - المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة الإسلامية

12 ـ فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب
13 ـ مباحث في منهجية الفكر الإسلامي
14 ـ دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين
15 ـ الإنسان في العقيدة الإسلامية: مبدأ الإنسان
16 ـ الإنسان في العقيدة الإسلامية: قيمة الإنسان
17 ـ الإيمان بالله وأثره في الحياة
18 ـ المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي
19 ـ القرآن الكريم في دائرة المعارف الإسلامية
20 ـ فقه الإصلاح بين السياسة والتربية
21 ـ الشهود الحضاري للأمة الإسلامية : فقه التحضّر الإسلامي
22 ـ الشهود الحضاري للأمة الإسلامية: عوامل التحضر الإسلامي
23 ـ الشهود الحضاري للأمة الإسلامية: مشاريع الإشهاد الحضاري
24 ـ قضايا البيئة من منظور إسلامي
25 ـ مقاربات في قراءة التراث
26 ـ البحث العلمي في الشأن الإسلامي بأوروبا
27 ـ الآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب
28 ـ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة
29 ـ القراءة الجديدة للنصّ الديني: عرض ونقد